

STUDIA
TEOLOGICZNE

Białystok – Drohiczyn – Łomża

29

2011

Kościół naszym domem

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Ks. prof. UwB dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
Ks. dr Wojciech Turowski – zastępca redaktora
Ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Syczewski
Ks. dr Wojciech Nowacki

Rada naukowa:

Abp prof. dr hab. Edward Ozorowski (UwB)
Ks. prof. dr hab. Józef. M. Dołęga (UKSW, WM)
Ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW)
Ks. prof. KUL dr hab. Wiesław Przygoda (KUL)

Recenzenci tomu: dr hab. Elżbieta Osewska
ks. dr hab. Mieczysław Olszewski

ISSN 0239-80 IX

Imprimatur 749/11/A

Kuria Metropolitalna Białostocka

Ks. dr Andrzej Kakareko
Kancelarz

Abp prof. dr hab. Edward Ozorowski
Metropolita Białostocki

Spis 28 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:

- 1) www.studiateologiczne.pl
- 2) www.archibial.pl

Wydawca:

Kuria Metropolitalna Białostocka, ul. Kościelana 1, 15-087 Białystok, tel. 85 665 24 00,
faks (085) 665 24 31; e-mail: kuria@bialystok.opoka.org.pl

Adres Redakcji:

Ks. A. Skreczko: ul. Warszawska 46, 15-077 Białystok, tel. 85 732 50 19
(skreczko@bialystok.opoka.org.pl)
Ks. W. Turowski: Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża, tel. 86 216 26 53
(studiateologiczne@onet.eu)

Skład komputerowy: Marek Jadczyk – Redakcja *Głos Katolicki*, tel. 86 216 62 85,
faks 86 216 35 34; e-mail: glos@gloskatolicki.pl

Druk *Libra-Print*; al. Legionów 114B, 18-400 Łomża, tel./faks. 86 473 77 84.

Nakład: 1000 egz.

SŁOWO OD REDAKCJI

Najbliższy rok duszpasterski 2012 w Polsce będzie przebiegać pod hasłem: „Kościół naszym domem”. Temat ten będzie elementem realizowanego już trzyletniego programu duszpasterskiego: „Kościół domem i szkołą komunii”. Redakcja *Studiów Teologicznych Białystok Drohiczyn Łomża* postanowiła włączyć się w nurt programu duszpasterskiego w Polsce wyznaczony przez Konferencję Episkopatu poprzez przygotowanie numeru tematycznego. Stąd też 29 tom *Studiów Teologicznych Białystok Drohiczyn Łomża* poświęcony jest szeroko rozumianej tematyce teologiczno-pastoralnej, którą można zamknąć w hasle: „Kościół naszym domem”.

Żeby Kościół był naszym domem potrzeba go dobrze znać, dobrze się w nim czuć, poruszać jak po własnym mieszkaniu. Aby tak mogło być, trzeba nieustannie poznać czym Kościół jest w swej istocie. Kościół to trwała komunია z Bogiem przez posługę apostołską i kapłańską w jego porządku hierarchicznym i prawnym; to ciągle rozbrzmiewające w Nim i budujące Go słowo Boże; to szeroka płaszczyzna rodziny, która jest domowym Kościołem, tworzącym komunię z Bogiem; to człowiek, który szuka Boga, wzorców do naśladowania, modli się i czasami błędzi w tych poszukiwaniach.

W tym tomie *Studiów Teologicznych Białystok Drohiczyn Łomża* będzie można znaleźć wiele interesujących artykułów naukowych, które podejmują refleksję na temat wiodącego hasła roku duszpasterskiego „Kościół naszym domem”. Ma to służyć lepszemu „zadomowieniu się” Kościoła we współczesności. Wprowadzając temat roku duszpasterskiego, jako zagadnienie wiodące w oddawanym do rąk czytelnika Roczniku, chcieliśmy wyjść naprzeciw tym wszystkim, którzy zaangażowani są w pracę duszpasterską, szczególnie kapłanom i katechetom. W ten sposób trud pracy naukowej autorów zamieszczonych w naszym Roczniku artykułów może nabrać nowego wymiaru.

Następny, 30 tom *Studiów Teologicznych Białystok Drohiczyn Łomża* poświęcony będzie tematyce „Być solą ziemi”. Zapraszamy do przysyłania artykułów na ten właśnie temat.

Redakcja

KS. CEZARY NAUMOWICZ

KOŚCIÓŁ W ESCHATYCZNYM DYNAMIZMIE ZBAWIENIA

Treść: 1. Ważny impuls Soboru Watykańskiego II; 2. Interakcja między eklezjologią i eschatologią; Zakończenie.

Kościół jest miejscem narodzin nadziei chrześcijańskiej, ponieważ w historii zbawienia rodzi się ona jako nadzieja wspólnotowa. Nawet jeśli z biegiem czasu zaczęła się wykluwać świadomość jednostkowego losu człowieka, to los ten w historii biblijnej nie był nigdy widziany jako nadzieja równoległa lub uprzednia wobec wspólnotowej nadziei zbawienia Izraela. W Nowym Testamencie „koncentracja chrystologiczna”, czyli ześrodkowanie wszystkich nadziei na Chrystusie, wydawałoby się modyfikować całą kolektywną optykę eschatologii. Chrystus jest niezaprzeczalnie osobowym *Eschatonem*, którego oczekiwali Izrael. W Nim uosobiły się dawne nadzieje Izraela w odniesieniu do oczekiwanego Królestwa eschatologicznego. W Nim ukazała się potęga miłości Ojca, która przybywa do nas w Duchu Świętym. Ta wizja chrystologiczna Nowego Testamentu nie znosi jednak perspektywy eklezjologicznej, obecnej w nim w niemniejszym stopniu. W Jezusie *stary* Izrael dochodzi do swego wypełnienia i rodzi się *nowy* Izrael. Zasadniczo należy stwierdzić, że Nowy Testament nie pozwala na rozdzielenie eschatologicznego losu jednostki od losu wspólnoty, a także na zamknięcie sensu eschatologii jedynie w tym, co nastąpi po śmierci, bez dostrzeżenia eschatologicznego sensu obecnej egzystencji¹.

1. Ważny impuls Soboru Watykańskiego II

Sobór Watykański II podjął refleksję o Kościele w dwóch zasadniczych i programowych odniesieniach: w odniesieniu do siebie samego (*ad intra*) oraz w odniesieniu do świata (*ad extra*). Z dwóch fundamentalnych Kon-

¹ Por. M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Bologna 2000², s. 52n (tu można znaleźć szeroką bibliografię biblijną).

stytucji soborowych przywołujących te odniesienia – *Lumen gentium* oraz *Gaudium et Spes* – wyłania się perspektywa eschatologiczna jako istotny horyzont rozumienia i życia Kościoła. Kościół głosi nadzieję nie tylko dla siebie, ale też dla świata, stając się „światłem narodów”.

Istotną zachętę do uwzględnienia i pogłębienia interakcji między eklezjologią i eschatologią znajdujemy przede wszystkim w VII rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, noszącym tytuł: „Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie”².

Interesująca jest historia redakcji tej Konstytucji. Schemat Konstytucji o Kościele przygotowany przez komisję przedsoborową nie zawierał żadnego rozdziału wprost poświęconego eschatologii. W ramach prac soborowych kardynał Joseph Frings (którego ekspertem teologicznym w czasie Soboru był Joseph Ratzinger), zabierając głos w imieniu 66 biskupów obszaru języka niemieckiego i skandynawskiego, zaproponował dołączenie sekcji ukazującej Kościół jako eschatologiczną wspólnotę świętych: z jednej strony Kościół już doskonały w swoich świętych, z drugiej zaś w napięciu ku doskonałości, która zostanie w pełni osiągnięta w Królestwie Bożym. Frings postulował również dołączenie tutaj deklaracji o Dziewicy Maryi i Jej roli oraz miejscu w Kościele.

Należy zauważyć, że głos niemieckiego kardynała znalazł swoje znaczące odbicie w ewolucji tytułu „eschatologicznego” rozdziału. Początkowo tytuł ten brzmiał: „*De consummatione sanctitatis in gloria Sanctorum*”, by już w schemacie „*De Ecclesia*” z 1964 r. nawiązać do obu aspektów proponowanych przez Fringsa: „*De indole eschatologica vocationis nostrae ac de nostra unione cum Ecclesia caelesti*”. Po rozdziałach mówiących o powszechnym powołaniu do świętości, w którym miejsce szczególne przysługuje osobom zakonnym, wezwanym na drogę rad ewangelicznych, eschatologiczny charakter Kościoła jest zasadniczo postrzegany właśnie jako napięcie ku doskonałej świętości. W logiczny sposób przechodzi się następnie do tych, w których ta doskonałość już w pełni zrealizowała się, tzn. do świętych,

² Chociaż wskazywano, że tę część Konstytucji dodano niejako w pośpiechu i w ostatnim momencie, G. Philips stwierdził, że VII rozdział jest dobrze zharmonizowany z całością *Lumen gentium*. Chrystologiczny i trynitarny układ, wzbogacony biblijnie i liturgicznie, skonfrontowany z wielkimi Tradycjami Wschodu i Zachodu, posiadający uwarunkowanie historyczne i ekumeniczne – ukierunkowuje całość ku chwalebnemu spełnieniu, który wyciska swój wewnętrzny dynamizm na całym Kościele będącym w drodze. Por. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Milano 1975, s. 509.

oraz do rozdziału o Maryi Dziewicy Bożej Rodzicielce. Oczywiście owa „doskonałość” świętych musi zostać jeszcze dopełniona przez zmartwychwstanie umarłych. Sytuacja eschatologiczna Maryi jest wyższa w porównaniu z sytuacją świętych. Dogmatyczny sens Wniebowzięcia Maryi znajduje się w owym stanie cielesnego uwielbienia, w którym sprawiedliwi znajdują się po zmartwychwstaniu (LG 59)³.

Lumen gentium wskazuje, że obiecane odnowienie, którego oczekujemy, już się rozpoczęło w misterium paschalnym Chrystusa, „postępuje dalej w zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele” (LG 48). W Kościele jest więc już rzeczywisty początek tej przyszłości, chociaż jeszcze niedoskonały. Początkiem tym jest łaska uświęcająca jako ziarno, które ma rosnąć i rozwinąć się ku naszemu zmartwychwstaniu. Siłą, która prowadzi Kościół do pełni, jest Duch Święty. Myśl ta została wprowadzona dzięki wrażliwości Ojców soborowych wywodzących się z tradycji wschodniej. Misja Ducha Świętego nie może być pojmowana i redukowana do samego wydarzenia Zesłania, lecz pozostaje permanentnym działaniem w Kościele. Także wskazanie, że Chrystus w Kościele karmi wiernych Ciałem i Krwią własną, aby „uczynić ich uczestnikami swego chwalebego życia” (LG 48), zostało wprowadzone na prośbę Ojców wschodnich i uwypukla eschatologiczny wymiar Eucharystii⁴.

Konstytucja zwraca uwagę na przejściowy, tymczasowy charakter rzeczywistości Kościoła względem stadium eschatologicznego: „Dopóki jednak nie powstaną nowe niebiosa i nowa ziemia, (...) Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata (...)” (LG 48). Odniesienie charakteru tymczasowości do „instytucji”, z zachowaniem rzeczy, które Chrystus pragnął jako niezmiennie w Kościele, wskazuje na konieczność „aggiornamento”, jakie stało się wyzwaniem prac całego Soboru Watykańskiego II. Tekst nie waha się wskazać na charakter tymczasowości także w odniesieniu do samych sakramentów, których ekonomia zakończy się w wieczności⁵.

Lumen gentium wskazuje na trzy stadia Kościoła: pielgrzymującego, oczyszczającego się i niebieskiego oraz podkreśla, iż wszyscy „w różnym stopniu i w rozmaity sposób, złączeni jesteśmy wzajemnie w tej samej miłości Boga i bliźniego” (LG 49). We wspólnocie trzech stadiów Kościoła „mieszkańcy nieba”, ze względu na ich głębsze zjednoczenie z Chrystusem,

³ Por. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo 1994⁶, s. 507-512.

⁴ Por. tamże, s. 513n. Por. także JAN PAWEŁ II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, 18nn.

⁵ Por. C. Pozo, dz. cyt., s. 516n.

mogą wstawiać się i pomagać innym w sposób bardziej jeszcze skuteczny. Modlitwa błogosławionych jest częścią wielkiej liturgii niebieskiej, która łączy się z kultem Kościoła pielgrzymującego na ziemi. Z drugiej strony, w rzymskiej liturgii Mszy św. w wielu miejscach wyrażona jest wola połączenia kultu realizowanego na ziemi z liturgią nieba⁶. Zauważmy, że Sobór odchodzi od wcześniejszego języka mówiącego o Kościele wojującym, cierpiącym i tryumfującym. Zasadniczym punktem ciężkości jest wspólnota świętości w jedynym Kościele wszystkich wierzących⁷.

Numer 49 mówił o wspólnocie świętych wychodząc od „mieszkańców nieba”. Kolejny numer podejmuje ten temat z punktu widzenia Kościoła ziemskiego. Kościół pielgrzymujący od zawsze otaczał zmarłych miłosierdną pamięcią i modlitwą. Ze schematu Konstytucji zostały wykreślone słowa o zawieraniu się modlitwom zmarłych w czyśćcu, ponieważ Ojcowie nie chcieli wchodzić w dyskutowaną kwestię możliwości i skuteczności wstawiennictwa „dusz czyśćcowych”.

Zachowanie Kościoła pielgrzymującego wobec Kościoła niebieskiego opisane jest przede wszystkim jako cześć oraz prośba o wstawiennictwo. Tekst wskazuje tu na historyczny rozwój kultu, począwszy od kultu Apostołów i Męczenników, Błogosławionej Dziewicy Maryi i świętych Aniołów, a następnie po kult świętych nie będących męczennikami, którzy naśladowali Chrystusa w Jego dziewictwie i ubóstwie, oraz na świętych praktykujących chrześcijańskie cnoty i posiadających boskie charyzmaty (por. LG 50). Czcimy pamięć świętych nie tylko ze względu na ich przykład, ale przede wszystkim, „żeby umacniała się jedność całego Kościoła w Duchu przez praktykowanie braterskiej miłości” (LG 50). Wspólnota ze świętymi łączy nas ostatecznie z Chrystusem, bo On jest „Źródłem i Głową”, z których wypływa wszelka łaska i życie Ludu Bożego. W najbardziej szlachetnej i wzniosłej formie nasza łączność z Kościołem niebiańskim dokonuje się w liturgii świętej⁸.

W optyce eklezjologii soborowej świętość stanowi wewnętrzny cel Kościoła. Jest ona czymś więcej niż wartością moralną. „Oznacza przebywanie Boga z ludźmi i ludzi z Bogiem. Ukierunkowanie na świętość jest tożsame z eschatologicznym ukierunkowaniem Kościoła. Dzięki świętości powsta-

⁶ Por. tamże, s. 521-524.

⁷ Por. E. OZOROWSKI, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 2005², s. 240; A. CZAJA, *Traktat o Kościele*, Warszawa 2006, s. 476; M. BORDONI – N. CIOLA, dz. cyt., s. 54.

⁸ Por. C. POZO, dz. cyt., s. 524-528. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, 6.

je w świecie przestrzeń dla Boga. Współzawodnictwo w Kościele powinno toczyć się nie o mniejszy czy większy zakres uprawnień, czy zasiadanie na pierwszym miejscu, ale właśnie o świętość”⁹.

Po omówieniu stosunku Kościoła na ziemi do Kościoła niebiańskiego i oczyszczającego się, Konstytucja pragnie wskazać na pewne dyspozycje duszpasterskie dla realizacji i pogłębienia tego związku (por. LG 51). Czyni to odwołując się do wielkiej tradycji poprzednich Soborów i stara się skorygować, o ile gdzieś się zakradły, pewne „nadużycia, wykroczenia lub niedociągnięcia” (LG 51). Prawdziwy kult świętych nie polega tylko na wielorakości aktów zewnętrznych, lecz bardziej na nasileniu naszej czynnej miłości. Ze względów ekumenicznych Konstytucja wskazuje również, iż nasza wspólnota ze świętymi wcale „nie zubaża kultu uwielbienia, jaki przez Chrystusa w Duchu oddajemy Bogu Ojcu, lecz przeciwnie, jeszcze bardziej go wzbogaca” (LG 51). Jako jedna rodzina w Chrystusie, gdy łączymy się we wzajemnej miłości i jednej chwale oddawanej Trójcy Przenajświętszej, odpowiadamy najgłębszemu powołaniu Kościoła i doznajemy przedsmaku doskonałej liturgii niebiańskiej.

Skoncentrowaliśmy się najpierw na analizie VII rozdziału *Lumen gentium* dla ukazania, że wymiar eschatologiczny jest zasadniczy dla pełnej i integralnej wizji Kościoła. Bez woli analizowania wszystkich tekstów soborowych, w których pojawia się ten wątek, warto jednak przywołać jeszcze kilka istotnych odniesień.

Wspomniana Konstytucja *Lumen gentium* wskazując na „powszechny zamysł zbawienia”, opisuje Kościół jako ukazany już od początku świata przez typy, przygotowany w historii Starego Przymierza, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony przez Zesłanie Ducha Świętego. Kościół ten w czasach ostatecznych osiągnie swe chwalebne dopełnienie, kiedy wszyscy sprawiedliwi zostaną zgromadzeni w „Kościele powszechnym u Ojca” (LG 2). W ostatecznym i doskonałym stadium Kościół ogarnie wszystkich zbawionych¹⁰.

⁹ G. BACHANEK, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa 2005, s. 231, referując myśl Ratzingera.

¹⁰ Por. C. POZO, dz. cyt., s. 530n. LG 9: „Toteż ów lud mesjaniczny, choć nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, a nieraz nawet okazuje się małą trzódką, jest przecież potężnym załączkiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego. Ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia, miłości i prawdy, używany jest również przez Niego za narzędzie zbawienia wszystkich i posłany jest do całego świata, jako światłość świata oraz sól ziemi (por. Mt 5,13-16)”.

Drugi rozdział *Lumen gentium* mówi o Kościele jako o pielgrzymującym Ludzie Bożym. Tak jak kiedyś Izrael pielgrzymował przez pustynię, tak obecnie Kościół, „nowy Izrael”, pielgrzymuje przez obecne życie ku ziemi obiecanej (por. LG 9). Mamy tu do czynienia z tak zwaną „typologią Wyjścia”, którą w wymiarze duchowym rozwijali Ojcowie Kościoła. Duchowość ta wpłynęła także na sposób celebracji Mszy św. w dawnym rycie. Celebracja w postawie zwróconej plecami do ludu narodziła się z nowego sposobu konstruowania i ukierunkowywania kościołów – zwróconych ku wschodowi nie fasadą, lecz absydą. Msza była celebrowana rankiem, a lud chrześcijański, „nowy Izrael”, miał przed sobą już nie kolumnę ognia, lecz wschodzące słońce – obraz Chrystusa Zmartwychwstałego. W postawie stojącej lud ten jest symbolem pielgrzymowania i karmi się Eucharystią, którą Chrystus wskazał jako „nową mannę” (J 6,32n)¹¹.

Tak więc na Soborze „Kościół dostrzegł w eschatologii zwornik spinający wszystkie wątki jego nauki i tłumaczący jego własną naturę. (...) Sobór chciał podkreślić, iż ostateczność jest piętnem wyciśniętym na Kościele pielgrzymującym, a eschatologia charakteryzuje eklezjologię”¹².

2. Interakcja między eklezjologią i eschatologią

Podjmiemy teraz analizę niektórych wątków systematycznej refleksji teologicznej, w których można dostrzec interakcję między eklezjologią i eschatologią.

Teologia protestancka wypracowała kilka ujęć stosunku Kościoła i chrześcijaństwa do eschatologii (np. teoria eschatologii transcendentnej, eschatologii zrealizowanej). Choć ujęcia te noszą charakter wyraźnie radykalny, pomagają w zrozumieniu problemu eschatologiczności Kościoła katolickiego. Klasyczna eklezjologia katolicka ujmuje eschatologiczny wymiar Kościoła, jego relację do Królestwa Bożego, zasadniczo w sposób inkarnacjonistyczny i bliski teorii napięcia eschatycznego¹³.

Cz. St. Bartnik wskazuje, że Kościół w swojej najgłębszej istocie i najwyższych cechach jest eschatologiczny. Antycypuje wieczny świat i trans-

¹¹ Por. C. POZO, dz. cyt., s. 531n.

¹² E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 199n. Por. A. CZAJA, dz. cyt., s. 474-477; J. STROJNY, *Kościół w perspektywie eschatycznej i maryjnej*, Warszawskie Studia Teologiczne 14 (2001), s. 167-180, tu 167-173; F. DYLUŚ, *Eschatyczny charakter tajemnicy Kościoła*, *Communio* 3 (1989), s. 110-118.

¹³ Por. Cz. St. BARTNIK, *Kościół*, Lublin 2009, s. 287nn; K. GÓZDŹ, *Kościół zbawienia*, Lublin 2010, s. 555n.

cenduje doczesność, tworząc „tensję eschatologiczną” (napięcie eschatologiczne) – „już i jeszcze nie”. Dlatego walczy z grzechem i śmiercią duchową oraz współpracuje w stwarzaniu nowej ludzkości¹⁴. Kościół zajaśnieje w pełni jako Kościół paruzyjny-zmartwychwstały, uwielbiony i *pleromiczny*. Jezus Chrystus stanowi *Protos*, *Kentron* i *Eschatos* Kościoła – tzn. Osobę zapoczątkowującą Kościół, realizującą go w historii i spełniającą go na końcu czasów¹⁵.

Sens ujmowania eschatologicznego wymiaru Kościoła w sposób inkarnacjonistyczny rozjaśnia się w relacji między Kościołem a Królestwem Bożym. Najbardziej właściwym Królestwem eschatycznym jest Trójca Święta, Królestwo Niebieskie, Boże i nadprzyrodzone, które realizuje się poza wszelką historią i czasoprzestrzenią (Mt 5,8nn; J 16,22; itd.). Społeczność niebiańska stanowi Królestwo w sensie najpełniejszym i właściwym. Dzięki Wcieleniu Syna Bożego nastąpiło niejako wcielenie Królestwa eschatycznego w całą doczesność i powstanie „Królestwa Chrystusa” (Mt 16,27n; Ap 3,27), stanowiącego ześrodkowanie królestwa stworzenia – Królestwa Ojca Niebieskiego na tajemnicy zbawienia. W centrum Królestwa Chrystusa rozwija się także Królestwo Ducha Świętego. Razem jest to jedno Królestwo, w którym dokonują się tajemnice zbawienia. Królestwo Boże wcieliło się i zajaśniało przede wszystkim w samej osobie Syna Bożego, w Jego słowie, czynach i obecności (por. LG 5). Dlatego Chrystus jest po prostu „Królestwem Niebieskim” (Mt 19,29; Łk 18,29).

Bartnik podkreśla, że Królestwo to było motywem merytorycznym ustanowienia Kościoła (por. Mk 1,15; Mt 4,17; Dz 1,3). Kościół wyrasta z łona Królestwa, zapoczątkowanego przez Chrystusa. Kościół jest znakiem Królestwa i widzialną drogą do niego, jego „oddolną” i doczesną fazą¹⁶. Teologia katolicka artykułuje żywy, radykalny związek Kościoła z eschatycznym Królestwem Bożym¹⁷.

Kościół jest jedną wielką relacją do Królestwa Niebieskiego na zasadzie „pleromizacji”, czyli dążenia cząstek do swej pełni, a Pełnią tą jest Jezus Chrystus i sama Trójca Święta (Ef 1,10, Kol 1,16.20). Kościół jest relacją hi-

¹⁴ E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 206: „Zjednoczenie doczesności z wiecznością w Kościele znajduje się w stanie swoistego napięcia. Kościół musi się bronić przed podwójną pokusą: historii bez eschatologii i eschatologii bez historii. Żyje wszak w świecie i jest powołany do świata, a z drugiej strony nie jest z tego świata i nie może w świat się zamienić. Zadaniem Kościoła jest ocalenie świata. Znaleźć je można tylko w Bogu”.

¹⁵ Por. Cz. St. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 49.

¹⁶ Po tej linii wydaje się też zmierzać refleksja Soboru. Por. LG 2.8.49.

¹⁷ Por. Cz. St. BARTNIK, *Kościół*, dz. cyt., s. 289-291; K. GÓZDŹ, dz. cyt., s. 556n.

storiozbawczą do Królestwa, tworzącą napięcie eschatyczne: Kościół „już” jest Królestwem, a zarazem „jeszcze nie” (napięcie między Chrystusem Wcielonym a *Pleromicznym*). W Kościele już dokonuje się zbawienie, ale w sposób pełny dokona się ono w paruzji (por. LG 5). Kościół jest w drodze ku eschatycznej pełni Królestwa. Prawdę tę ujmuje się egzystencjalnie jako „pielgrzymowanie”. Pielgrzymowanie wyznacza eschatyczną perspektywę Kościoła (Hbr 13,14; LG 9).

Między Kościołem a Królestwem zachodzi dialektycznie ciągłość w nieciągłości. Między życiem doczesnym a wiecznym zachodzi relacja ciągłości, homogeniczna, nie zaś całkowicie heterogeniczna, której obrazem są ewangeliczne porównania zasiewu i żniwa, nasienia i drzewa, pracy i zapłaty, itp. Chociaż Sobór Watykański II używa też określenia „Kościół” w odniesieniu do przyszłego Królestwa Bożego („Kościół powszechny u Ojca” w LG 2 oraz „Kościół niebiański”), trzeba stale pamiętać o zachodzącej nieciągłości między Kościołem doczesnym a Kościołem uwielbionym. Kościół ziemski będzie miał swój kres historyczny, rodzaj „śmierci eklezjalnej”, po której nastąpi zmartwychwstanie Kościoła do życia uwielbionego¹⁸. „Kościół wejdzie do Królestwa jedynie przez tę ostateczną Paschę, w której podąży za swoim Panem w Jego Śmierci i Jego Zmartwychwstaniu (Ap 19,1-9)”¹⁹.

Kościół leży na linii królestwa Bożego (tj. Rzeczywistości Trójcy, Bożej *Pleromy*), nie jest jednak samym Królestwem ani jego homogenicznym „kawałkiem”. Kościół jest znakiem, zaczątkiem, zadatkem i przygotowaniem Królestwa, w pewnym sensie „przed królestwem”. „Jest on w służbie Królestwu, droga do niego, temporalnym obrazem, próbą jego realizacji antycypacyjnej i czynienia go na świecie, choć sama istota tego Królestwa nie jest tutaj nigdy osiągalna”²⁰.

Na uniwersalną rzeczywistość Kościoła składają się różne kręgi i fazy bytowe, otaczające niejako historyczny fenomen Jezusa Chrystusa. Obok kręgu uniwersalnego, związującego ludzkość i wszechświat z ekonomią Trójcy Świętej w Jezusie Chrystusie, a także kręgu storiozbawczego, obejmującego całą historię zbawienia, Bartnik wymienia krąg eschatologiczny. Każda postać Kościoła na ziemi jest tylko znakiem, zadatkem lub załącznikiem Kościoła eschatologicznego (*Ecclesia eschatologica*) i Kościoła chwaly (*Ecclesia gloriae*). Do „Kościół uniwersalnego u Ojca” (LG 2) wejda

¹⁸ Por. Cz. St. BARTNIK, *Kościół*, dz. cyt., s. 291n; K. Gózdź, dz. cyt., s. 557.

¹⁹ KKK 677.

²⁰ Cz. St. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 133.

wszyscy ludzie faktycznie zbawieni. „Kościół doczesny stanowi jedynie lud pielgrzymujący do Kościoła eschatologicznej *Pleromy* (Hbr 12,22; 11,10; 13,14)”²¹.

Zdaniem Bartnika, Kościół staje się jeszcze lepiej zrozumiały w swej strukturze eschatycznej patrząc nań ze strony idei paruzji. W tekstach Pisma Świętego odnoszących się do paruzji chodzi nie tyle o określenie jej czasu, ile o nadanie Kościołowi „struktury paruzyjnej”, tzn. o zwrócenie świadomości ku Chrystusowi, o miłość przerastającą czas i przestrzeń, o całopodmiotowe ukierunkowanie na przyszłość. Słowa „przyjdź, Panie Jezu” (Ap 22,20) oddają samą duszę Kościoła. Paruzyjność jest permanentną funkcją eschatycznego charakteru Kościoła²².

Kardynał Giacomo Biffi opisuje Kościół jako wierną, „oczekującą Obłubienicę” Chrystusa (*Sposa in attesa*), będącą w drodze ku ostatecznemu spotkaniu. Zasadnicze napięcie wewnątrz misterium Kościoła pochodzi z jego związku ze światem, który pragnie on uświęcić i złączyć z Chrystusem, a z drugiej strony z jego nostalgii Królestwa, którego jest widzialnym znakiem i antycypacją. Stąd też Kościół, chociaż jest wrażliwy na każdy problem ziemskiej egzystencji, nie pozwala się tym problemom zgnieść. Wspomaga wszystkie procesy zmierzające ku ideałowi życia człowieka zgodnego z jego wielką godnością, lecz z tymi aspiracjami tworzenia bardziej sprawiedliwej i szczęśliwej społeczności doczesnej nie identyfikuje nigdy swojej eschatologicznej nadziei i oczekiwania Królestwa Bożego. Oczy Kościoła wpatrują się nieustannie w ostateczne i pełne objawienie Pana, który przybędzie, aby nałożyć swoje pieczęcie na te fascynujące choć udręczone losy ludzkiej historii²³.

Po analizie niektórych wątków aktualnej refleksji eklezjologicznej ukazujących eschatologiczny charakter Kościoła, spójrzmy również na problem uwzględnienia wymiaru eklezjologicznego w eschatologii.

Widzieliśmy, że refleksja nad treściami eschatologicznymi podjęta przez Sobór została na nowo umiejscowiona w horyzoncie historii zbawienia – jako nadzieja Kościoła Chrystusa, widzianego na różnych etapach

²¹ Tamże, s. 121.

²² Por. Cz. St. BARTNIK, *Kościół*, dz. cyt., s. 294; tenże, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 866n; tenże, *Mysł eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 234n.

²³ Por. G. BIFFI, *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica*, Milano 2004, s. 170n, 171: „Proprio perché tende ‘ai cieli nuovi e alla terra nuova, nei quali abiterà la giustizia’, la Chiesa suscita nei suoi figli più forte il disagio di fronte alle ingiustizie, delle quali sono piene le strade della terra, e li induce a lavorare per il loro superamento, ma insieme non tollera di essere imprigionata da nessuna prospettiva che sia puramente terrestre”.

drogi ku niebieskiemu Jeruzalem. Pozwoliło to na przewyższenie sztywnego rozdziału między eschatologią pośrednią (odnoszoną do jednostki) a eschatologią uniwersalną (odnoszoną do kolektywnego momentu finalnego). Eschatologiczny los pojedynczego człowieka wpisuje się w eschatologiczny los Kościoła, który kroczy ku swojemu spełnieniu²⁴.

Podjmując soborowe intuicje i sugestie, współczesna eschatologia chrześcijańska ponownie odkrywa w swojej refleksji centralne miejsce Chrystusa i Jego misterium paschalnego, jak również fundamentalną konieczność wymiaru wspólnotowego i eklezjalnego. G. Biffi zauważa: „Ponowne odkrycie sensu eklezjalnego pokazało niewystarczalność wizji podkreślającej nazbyt indywidualistyczny wymiar wieczności; jeśli Kościół jest Ludem Bożym w drodze ku ziemi obiecanej, ta jego kondycja musi stać się obecna w naszym sposobie rozpatrywania rzeczy ostatecznych”²⁵.

Wskazaliśmy na Kościół jako właściwy podmiot nadziei chrześcijańskiej, ponieważ to w nim następuje spotkanie pełni wydarzenia Chrystusa z odpowiedzią wolności człowieka. W tej historiozbawczej przestrzeni egzystencja chrześcijańska wkracza w dynamizm nadziei ku swemu przyszłemu spełnieniu i nabywa rzeczywistego wymiaru eschatologicznego. Kościół nie jest tylko jakimś wspólnotowym „tłem” dla chrześcijańskiej egzystencji jednostki. Dlatego należy wskazać na eklezjologiczne aspekty egzystencji chrześcijańskiej jako rzeczywistości eschatologicznej²⁶.

Doświadczenie eschatologicznego zbawienia już obecnie dokonuje się w życiu wiernych, którzy są „złączeni z Chrystusem w Kościele i naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego” (LG 48). W każdej osobie, dzięki jej otwarciu w wierze i skuteczności sakramentów, życie Jezusa Chrystusa czyni ją uczestnikiem dóbr eschatologicznych. W globalnym wydarzeniu wiary, w decyzji przyjęcia Ewangelii, we chrzcie człowiek w swojej osobowej egzystencji nabiera nowej jakości, która jest prefiguracją jego ostatecznego losu, ostatecznym spełnieniem jego historii i historii świata²⁷.

Należy następnie podkreślić eklezjalny wymiar wydarzenia śmierci. Filozofia i kultura egzystencjalna, które miały duży wpływ na rozwój współ-

²⁴ Por. G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Brescia 2003, s. 248; G. KUCZA, *Jaka eschatologia dzisiaj? Główne przesunięcia akcentów w eschatologii posoborowej*, *Communio* 131 (2002), s. 130-146, tu 135-137.

²⁵ G. BIFFI, *Dai novissimi all'escatologia*, *Rivista del Clero Italiano* 59 (1978), s. 482-488, tu 487. Por. F. BRANCATO, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia. Studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi*, *Sacra Doctrina-monografie* 2 (2002), s. 171-175.

²⁶ Por. M. BORDONI – N. CIOLA, dz. cyt., s. 182n.

²⁷ Por. G. ANCONA, dz. cyt., s. 291nn.

czesnej antropologii śmierci, doprowadziły do wzmocnienia jej aspektu czysto indywidualistycznego. Chrześcijańska wizja śmierci jako „umierania w Chrystusie” (por. Łk 23,43; Fil 1,23) musi skorygować takie zbyt indywidualistyczne nastawienie²⁸. Życie i misterium paschalne Chrystusa przekształciło znaczenie ludzkiej śmierci²⁹. Nie może ona być widziana i przeżywana jako wydarzenie odizolowane od wspólnoty z Chrystusem i z Kościołem. Jak Apostoł Paweł (Fil 1,21nn), tak i każdy chrześcijanin już na ziemi jest związany z Chrystusem we wspólnocie z Jego śmiercią (Rz 6,5). Dla chrześcijanina śmierć nie jest więc jakimś czysto indywidualistycznym przeżyciem, lecz poszerzeniem, pogłębieniem i spełnieniem wspólnoty i „przyjaźni z Chrystusem”.

Ponadto śmierć należy widzieć jako sytuację wspólnotową w odniesieniu do Kościoła³⁰. Eklezjalna zasada wspólnoty z Chrystusem, co wyraźnie podkreślił Sobór, odnosi się tak do relacji wiernych pielgrzymujących z tymi, którzy są już w chwale, jak też do relacji z braćmi jeszcze oczyszczającymi się. Wspólnotowa sytuacja człowieka umarłego w Chrystusie znajduje swoje istotne potwierdzenie w dogmatycznej doktrynie o oczyszczeniu, która stała się niełatwym problemem w chrześcijańskim dialogu międzywyznaniowym³¹. Bez woli wchodzenia w ten szeroki problem zaznaczmy, iż bycie w śmierci jest „otulone” eklezjalną wspólnotą wyrażającą się w modlitwie i ofierze ofiarowanej przez braci w wierze. Doktryna o czyścicu, widziana w optyce wspólnotowej i w sensie pogłębienia przyjaźni z Chrystusem, podkreśla komunijną perspektywę solidarności eklezjalnej między umarłymi w Chrystusie i braćmi pielgrzymującymi. Y. Congar stwierdził: „jeśli dogmat o czyścicu ma jakiś sens (...) to przede wszystkim sens społeczny; zakłada, że dusze nie dopełniają swojego losu w sposób samotny, lecz złączone z całym ciałem Chrystusa, wspomagane przez modlitwy wiernych i świętych”³².

²⁸ Por. M. BORDONI, *Dimensioni antropologiche della morte. Saggio sulle ultime realtà cristiane*, Roma 1969, s. 226-230.

²⁹ „Usensownienie śmierci w Chrystusie”, por. Cz. St. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 826n; J. SALIJ, *Przekleństwo śmierci i śmierć w Chrystusie*, Zeszyty Formacji Duchowej 24 (2004), s. 10-21, tu 20n. Por. także KKK 1009.

³⁰ Por. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, s. 495.

³¹ Por. Cz. RYCHLICKI, *Wiara – nadzieja – miłość wobec wieczności. Z zagadnień współczesnej eschatologii*, Płock 2001, s. 147nn.

³² Y. CONGAR, *Le Purgatoire*, w: A. M. ROGUET, *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1952, s. 324. Por. M. BORDONI – N. CIOLA, dz. cyt., s. 207-213; J. L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1988, s. 330. Por. także: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, 7n.

Tak więc życie chrześcijańskie w wydarzeniu śmierci jest byciem w jednym Kościele, który w swoich różnych stanach kroczy ku paruzijnemu spełnieniu.

Spójrzmy jeszcze na paruzję jako wydarzenie eklezjologiczne. W tekstach Nowego Testamentu odnoszących się do paruzji dominuje figura zwycięskiego Chrystusa. Nie brak tu jednak wyraźnych perspektyw eklezjologicznych (Mk 13,27n; 1 Tes 4,1n; Ap 19). Nadzieja paruzji nie jest więc tylko aktem Kościoła, lecz także „obiektywnym” elementem odnoszącym się do samej treści owej nadziei. Pokładając nadzieję w Chrystusie przychodzącym na końcu czasów, Kościół ma ufność także we własne spełnienie³³.

Kościół jest wielkim Ciałem Mistycznym, które żyje jakby napięte w kierunku doprowadzenia wszystkich swoich członków do coraz doskonalszego udziału w „życiu wiecznym”. To „napięcie” ukazuje stan niedoskonałości, który utrzymuje jeszcze w oddaleniu braci i siostry żyjących na ziemi, oczyszczających się i błogosławionych w niebie. Całe ciało eklezjalne nie osiągnęło jeszcze we wszystkich swoich członkach pełnej komunii z Chrystusem Zmartwychwstałym. Kiedy zostanie dopełniona liczba braci i wypełni się proces ich uświęcenia, Kościół zajaśnieje w „życiu wiecznym” jako rzeczywistość wspólnotowa. Wtedy nastąpi owo błogosławione doświadczenie pełni braterstwa we wspólnocie łaski, które dziś jeszcze tylko częściowo uobecnia się w Kościele. „Paruzja Chrystusa” będzie więc także „paruzją Kościoła”, „paruzją eklezjalną”³⁴.

Zasadniczą treścią nadziei związanej z paruzją jest zmartwychwstanie (1 Tes 4,16n; 1 Kor 15.23.51). Zmartwychwstały Chrystus otworzył eschatologiczny proces zmierzający do włączenia całej ludzkości. Proces ten na razie wytwarza swoje duchowe efekty w wiernych zanurzonych sakramentalnie w śmierć i zmartwychwstanie Pana, będących członkami Jego eklezjalnego ciała (1 Kor 12,13; Ef 4,4n). Z tradycji biblijnej jasno wyłania się społeczny aspekt zmartwychwstania. Każdy zmartwychwstanie jako członek Ciała Chrystusa, dlatego zmartwychwstanie będzie ostatecznym aktem tej inkorporacji. Końcowe zmartwychwstanie nie jest sumą indywidualnych zmartwychwstań, lecz wydarzeniem społecznym, wspólnotowym, opartym na zmartwychwstaniu Chrystusa³⁵.

³³ Jak widzieliśmy, Sobór podkreślił ten eklezjologiczny wymiar paruzji, mówiąc o spełnieniu Kościoła jedynie w chwale nieba i odnowieniu wszystkich rzeczy (por. LG 48).

³⁴ Por. Cz. St. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 866n; L. F. LADARIA, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 135; M. BORDONI – N. CIOLA, dz. cyt., s. 242-245. Również KKK 671n.

³⁵ Por. M. BORDONI – N. CIOLA, dz. cyt., 251n.

Eschatologiczne panowanie Chrystusa zmartwychwstałego w całym wszechświecie jest nierozzerwalnie związane z Kościołem, ponieważ to swoje kosmiczne panowanie wykonuje On jako Głowa Kościoła (por. Ef 1,22n). Kościół nie jest częścią wszechświata, nie istnieje też obok niego. Jest „sakramentem Chrystusa”, a także „sakramentem świata”, przestrzenią spotkania między Chrystusem i całą ludzkością. Jest on w świecie permanentnym znakiem powszechnej woli zbawczej Boga (J 3,16), która realizuje się w sądzie Jego miłości. „Paruzja Kościoła” jest więc realizacją eschatologicznego pojednania Boga z ludźmi „każdego narodu”, spełnieniem zbawczej relacji, którą Bóg pragnął od zawsze utrzymywać ze swoimi stworzeniami przez swego Syna w mocy Ducha Świętego³⁶.

Zakończenie

Na zakończenie przytoczmy fragment tekstu Orygenesa z jego „Homilii o Księdze Kapłańskiej” (homilia 7). Celnie i pięknie wyraża on jeden z aspektów wzajemnego „użyźniania się” eklezjologii i eschatologii: „Apostołowie nie osiągnęli jeszcze swej radości, i oni czekają, aż ja stanę się jej uczestnikiem. Bowiem i święci odchodzący z tego świata nie od razu otrzymują pełną nagrodę swych zasług, ale czekają na nas, tak opieszających i leniwych. Nie dostępują pełnej radości, smucą się i oplakują nasze grzechy. (...) Widzisz więc, że Abraham czeka na jej osiągnięcie. Czekają też Izaak i Jakub, czekają na nas wszyscy Prorocy, by razem z nami dojść do pełnej szczęśliwości. (...) O ile bardziej nie może uznać radości za pełną Pan nasz i Zbawiciel, Głowa i Stwórca całego Ciała, póki brak jeszcze w Jego Ciele jakichś Jego członków? (...) Nie chce On zatem otrzymać pełni swej chwały bez ciebie, to znaczy bez swojego ludu, który jest Jego Ciałem i Jego członkami”³⁷.

³⁶ Por. G. ANCONA, dz. cyt., s. 350.

³⁷ Cytat za: J. RATZINGER, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 203-205.
Por. G. GRESHAKE, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, Poznań 2010, s. 115.

THE CHURCH IN THE ESCHATOLOGICAL DYNAMISM OF SALVATION. ABSTRACT

SUMMARY

The Church is the birthplace of Christian hope, because in the history of salvation hope comes to birth in a social context. An important incentive for deepening our understanding of the interaction between ecclesiology and eschatology is found in the documents of the Second Vatican Council (especially chapter 7 of *Lumen gentium*: „The Eschatological Nature of the Pilgrim Church and its Union with the Church in Heaven”). In contemporary theological reflection ecclesiology articulates in an incarnational way the radical relationship of the Church with the eschatological Kingdom of God. Between the Church and the Kingdom there is a dialectical continuity in discontinuity. And in eschatology, issues of death, purgatory, parousia and resurrection emphasise the ecclesial dimension. The eschatological fate of the individual is part of the eschatological destiny of the Church, as she journeys towards her fulfillment.

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

TOMÁŠA HALÍKA MYŚLI O KOŚCIELE

Treść: 1. Kościół – wspólnota zranionych; 2. Kościół i współcześni Zacheusze; 3. Katolicyzm czy katolickość Kościoła?; 4. Kościół na „dziedzińcu pogan”; 5. Zakończenie.

Wprowadzenie

T. Halík (ur. 1948)¹ należy do tych intelektualistów naszych czasów, którzy przynależąc do Kościoła, mają świadomość własnej tożsamości, wypływającej z głębokiego rozumienia Tradycji. Pozostają jednocześnie otwarci na dialog ze współczesnym światem. Postawa dialogiczna obecna na kartach niemal wszystkich książek czeskiego myśliciela², staje się niejako imperatywem nauczania T. Halíka, który warunkuje również jego myślenie o Kościele. Sama zaś *Ekklesia*, którą czeski myśliciel „kocha mimo wszystko”, jest dla niego równocześnie miłością i krzyżem. Jest to miłość ciężka i trudna. „Trochę mi to przypomina – wyznaje T. Halík – Dietricha Bonhoeffera (zm. 1945), który mówił o łasce trudnej i ciężkiej, łasce, która nie może być tania. Również miłość do Kościoła musi przechodzić przez

¹ Ks. T. HALÍK, czeski duszpasterz, filozof, psycholog, socjolog, teolog, profesor Uniwersytetu Karola w Pradze, laureat m.in. Nagrody im. Romano Guardiniego, prezydent Chrześcijańskiej Akademii w Pradze; liczne szczegóły biograficzne zawiera wywiad-rzeka z ks. T. Halíkiem, por. T. Halík, J. Jandourek, *Radziłem się dróg*, przekład A. Babuchowski, J. Babuchowski, Poznań 2001.

² Por. *Wyzwoleni, jeszcze nie wolni. Czeski katolicyzm przed i po 1989*, przekład A. Babuchowski i in., Poznań 1997; *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe. Labirynt świata z wiarą i wątpliwościami*, przekład J. Zychowicz, Kraków 2004; *Wzywany czy niewzywany. Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, przekład A. Babuchowski, Kraków 2004; *Noc spowiednika. Paradoxy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, przekład A. Babuchowski, Kraków 2007; *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przekład A. Babuchowski, Kraków 2009; *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, przekład A. Babuchowski, Kraków 2010; *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, przekład A. Babuchowski, Kraków 2010; *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, przekład A. Babuchowski, Kraków 2011.

doświadczenia, przez trudności, przez różne próby”³. Podejmując refleksję nad myślą T. Halíka jestem przekonany, że spotkanie z praskim filozofem okaże się niezwykle cenne, a eklezjologiczne impulsy płynące z jego teologii, wzmocnią nasze spojrzenie na Kościół i jego problemy dzisiaj.

1. Kościół – wspólnota zranionych

Wielu ludzi poszukując osobistej drogi do Boga, wyznaje że inni, również Kościół, w tym spotkaniu są niepotrzebni⁴. Najlepiej modlić się w pustej świątyni lub na przykład w lesie, bez świadków, przecież tak uczył Jezus (por. Mt 6,6). „Ale jeśli tak zupełnie zamknie się drzwi przed innymi, zauważa krytycznie T. Halík, to pojawia się zagrożenie, że będzie z nami tak jak z człowiekiem, który wchodzi na pagórek i stamtąd kocha całą ludzkość. Konkretni ludzie, których spotyka, gdy chce zejść z tej góry – już mu przeszkadzają. Miłość, która nie jest wcielona do konkretnych relacji, np. w rodzinie, może paść ofiarą różnych iluzji czy rozczarowań”⁵. Nasza rzeczywistość to nieustanne doświadczanie prawdziwości ludzkiej miłości. Pojawia się w niej etap zakochania, pełen wzajemnych iluzji i idealizmu, ale jest również czas na dojrzałą relację, w której człowiek kocha drugiego takiego, jakim on jest. Podobnie w spotkaniu z Bogiem. „Znam wielu konwertytów, wyznaje czeski myśliciel, którzy są zakochani w Bogu. Często jest to jednak po prostu projekcja ich idealnego wyobrażenia o Bogu. W takiej sytuacji niewysłuchana modlitwa bywa czasem doświadczeniem pozytywnym i oczyszczającym. Wtedy okazuje się, czy Pan Bóg nie jest dla mnie swego rodzaju automatem, który ma spełnić moje życzenia, do którego mogę wrzucać pieniądze moich modlitw, wiedząc, co może z tego automatu wypaść. Na takie traktowanie innych nie możemy sobie pozwolić w relacjach z naszymi bliskimi, ale czasem próbujemy tak traktować Boga. Dlatego wiara też potrzebuje kryzysów, aby dojrzeć”⁶, stają się one niejednokrotnie szansą przebudzenia i odnowy. Sam wyraz „kryzys”, który pojawia się najczęściej w kontekście ekonomiczno-politycznym (np. kryzys systemu bankowego na Manhattanie przerodził się u schyłku pierwszej dekady dwudziestego wieku w światowy kryzys finansowy i gospodarczy, mający swoje reperkusje w kryzysie społecznym i politycznym) sięga głę-

³ T. HALÍK, *Kocham Kościół mimo wszystko*, Więź 10/2010, s. 20.

⁴ Por. K. BERGER, *Wierzyć bez Kościoła?*, przekład E. Pieciul-Kamińska, Poznań 2007.

⁵ T. HALÍK, *Kocham Kościół mimo wszystko*, s. 20.

⁶ Tamże, s. 21.

biej, niż potrafią to odkryć analizy ekonomistów i politologów, bowiem każdy kryzys jest także sprawą ducha. Kryzysy – zauważa T. Halík – „nie muszą koniecznie budzić lęku i histerycznej reakcji; kryzysy są naturalnymi przewodnikami życia, są jakby głazami w korycie rzeki, które nurtowi życia nadają spad, dynamizm i urozmaicają go. Życie bez kryzysów i prób byłoby jak leniwy bagnisty potok albo sztuczny zbiornik z zatęchłą stojącą wodą”⁷. Powinny one stanowić okazję do wzrostu i dojrzewania, także w relacji człowieka z Bogiem, naznaczonej pierwotnym „kryzysem zaufania”, o którym mówią pierwsze stronicie Biblii. Muszą one zostać przezwyciężone poprzez szukanie źródeł nadziei. „Jeśli człowiek – kategorycznie podkreśla czeski myśliciel – nie nabędzie od nowa owej *praufności*, wiary w sens, który poprzedza jego własne «poszukiwanie sensu», to nic go już na drodze do samounicestwienia nie zatrzyma”⁸. To wiara człowieka, przechodząc wraz z nim przez rozmaite kryzysy (społeczeństwa, rodziny, religii, Kościoła), staje się ostatecznie źródłem nadziei. Jak ją w tym kontekście rozumie T. Halík? Powinna być ona zraniona, tak jak zraniony jest Bóg: „nie wierzę bogom, wyznaje praski filozof, i nie wierzę wiarom, które potrafią przetańczyć świat, nie zaznawszy jego bólu – bez szram, bez blizn, bez oparzeń – oferując natrętnie na współczesnym rynku religijnym jedynie swoje lśniące powaby”⁹. Dlatego wierzyć w Chrystusa i móc zawołać za Tomaszem: „Pan mój i Bóg mój” (J 20,28), „mogę jedynie wtedy, gdy będę dotykać *tych* Jego ran, których także dzisiaj nasz świat jest pełny”¹⁰. Zraniona wiara, która rozumie rany świata, może być równocześnie lekarstwem. Samo „zranienie wiary następować może przez wiele frustracji, wiele rozczarowań – wśród nich są także rozczarowania dotyczące Kościoła, których źródła i przyczyny tkwią wewnątrz niego”. Ale ten, kto decyduje się naśladować Chrystusa, powinien wziąć również rozczarowanie całej Chrystusowej rodziny. „Wchodząc do Kościoła, puentuje T. Halík, bierze się ten Kościół z całym jego bagażem dobra i zła. (...). [To] tak jak ktoś, kto wstępuje w związek małżeński, bierze również – oprócz ukochanej osoby – słabości, boleści czy rozczarowania jej rodziny; bierze jej krewnych; bierze ich z całym bagażem”¹¹. Podobnie jest z Kościołem. Tutaj na ziemi zawsze będzie to „Kościół ludzki – aż *nazbyt ludzki*, a czasem i nieludzki, w takim stopniu,

⁷ Tenże, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, s. 40.

⁸ Tamże, s. 67.

⁹ Tenże, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, s. 15.

¹⁰ Tamże, s. 18.

¹¹ Tenże, *Kocham Kościół mimo wszystko*, s. 21.

w jakim ludzie potrafią być nieludzcy – tutaj zawsze będzie *Kościół zranionym i raniącym*¹².

2. Kościół i współcześni Zacheusze

Jak zatem kochać Kościół? T. Halík zauważa, że wielu z Kościołem związanych i włączonych w jego życie, nie jest już w nim zakochanych. Dlatego czeski myśliciel proponuje, aby na nowo odczytać ewangeliczną scenę połowu ryb (por. J 21,1-8). Może ona obudzić w wielu wygasłą miłość do Kościoła. Uczniowie po przepracowanej, ale bezowocnej nocy wydają się zrezygnowani. Chrystus proponuje, aby ponownie zarzucili sieci. Każdego innego, kto by im tak mówił po nieudanym połowie, raczej by nie posłuchali. Ale Jezusowi dają wiarę ze względu na Jego imię. Dlatego próbują raz jeszcze. „W doświadczeniu dojrzałej wiary – zauważa T. Halík – potrzebne jest to «spróbujcie jeszcze raz», «a jednak...». Przecież od tego rozpoczyna się cała relacja Piotra do Chrystusa. Wcześniej Piotr wielokrotnie działał bardzo emocjonalnie, bardzo szybko coś mówił, a za chwilę po prostu się załamał. Szedł po tafli wody, a potem spojrzął na siebie i zaczął tonąć. Woła: «Ratuj mnie!». A Jezus mówi spokojnie: «Idź dalej». Również i my od czasu do czasu znajdujemy się w takich sytuacjach, że nic już nie można zrobić. I chcielibyśmy się pozbyć tego problemu. Wtedy słyszymy gdzieś głos Chrystusa: «Spróbuj jeszcze raz». Wtedy – w odpowiedzi – pojawia się akt wiary, akt miłości. «Ze względu na Twoje imię spróbuję jeszcze raz»¹³.

Dzisiaj zdarza się, że ludzie rozczarowani Kościołem, takim jaki poznali, nie mieszczą się w tych schematach i rolach, jakie im przypisujemy. Jeśli z jakiś przyczyn przeżywają wątpliwości, co do swojego „bycia” w Kościele, to może szczególnie do nich odnoszą się przytoczone słowa ewangelicznego dialogu. Przecież najczęściej są to ludzie wierzący, którzy nie chcieliby stracić relacji z Bogiem. T. Halík proponuje dokładniejsze przyjrzenie się, wręcz opcję na rzecz tych, którzy są na obrzeżu wspólnoty wiary lub sytuują w przedsiönku Kościoła. Chodzi o większe zainteresowanie ludźmi z *szarej strefy*, pozostającymi między religijną pewnością a ateizmem, między wątpięcymi i poszukującymi¹⁴. Skoro dzisiaj jest dość dużo chrześcijan „wierzących, ale” i ludzi podchodzących do Kościoła „z dystansem, ale”

¹² Tenże, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, s. 138.

¹³ Tenże, *Kocham Kościół mimo wszystko*, s. 22.

¹⁴ Tenże, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, s. 31.

to my chrześcijanie powinniśmy proponować „bliskość Chrystusa wtedy, gdy jako Jego uczniowie staniemy się ludźmi, którzy szukają z szukającymi i pytają z pytającymi”¹⁵. Przywołując biblijną postać Zacheusza, która w twórczości T. Halíka staje się symbolem wątpliwości i poszukiwania, czeski myśliciel jest przekonany, że do natury wiary należą również pytania krytyczne, niepewność, wątpliwości. Każdy ma do nich prawo. Dlatego „Zacheuszów jest wśród nas niemało – los naszego świata, Kościoła i społeczeństwa zależy być może, bardziej niż jesteśmy skłonni przypuszczać, także od tego, czy Zacheusze zostaną pozyskani, czy nie”¹⁶. Czy trzeba walczyć z wątpliwościami, przenosząc swój lęk na innych, czy może lepiej uświadomić je sobie, aby doświadczyć wyzwolenie? T. Halík wyznaje: „lubię Zacheuszów; myślę, że posiadam dar ich rozumienia. Ludzie często tłumaczą sobie ów dystans jako przejaw ich «wyniosłości», ale chyba są w błędzie – sprawa nie wygląda tak prosto. Moje doświadczenie mówi, że chodzi tu raczej o jakiś rodzaj zażenowania. U niektórych niechęć do tłumów oraz haseł i sztandarów bierze się z przeświadczenia, że prawda jest zbyt krucha, by można ją było skandować na ulicach. W końcu ludzi ci swojego miejsca «na obrzeżach» nie wybrali bez powodu. Być może trzymają się na uboczu także dlatego, iż – podobnie jak Zacheusz – dobrze wiedzą, że sami nie posprzątali jeszcze swojego domu; wiedzą lub raczej wyczuwają, że to i owo muszą jeszcze zmienić we własnym życiu. (...). Wciąż jeszcze są w drodze, przyprószeni pyłem, daleko od celu, zbyt «niegotowi», by móc pokazać się innym w pełnym świetle; być może nawet ich życiowa wędrówka znalazła się akurat w ślepej uliczce. Mimo to zdają sobie sprawę z doniosłości chwili, w której to, co istotne, przechodzi obok nich. Pociąga ich to – jak Zacheusza, który pragnął zobaczyć Jezusa; czasami jednak swoją duchową tęsknotę i pragnienie tak jak on zakrywają liśćmi sykomory – przed innymi, a niekiedy i przed samym sobą”¹⁷. Czy możemy jako wspólnota pozostać wobec nich obojętni?

3. Katolicyzm czy katolickość Kościoła?

T. Halík myśląc o Kościele konsekwentnie akcentuje jego katolickość w odróżnieniu od katolicyzmu. „Sobór Watykański Drugi – podkreśla – rzeczywi-

¹⁵ Tamże, s. 22.

¹⁶ Tamże, s. 20.

¹⁷ Tamże, s. 20-21.

ście przyniósł koniec «katolicyzmu», albo raczej rozpoczął – i uczynił ważny krok na drodze do «katolickości»; (...) spowodował koniec «katolicyzmu» – ale nie w tym sensie, w jakim pojęcie to rozumieją krytycy Soboru. Koniec «katolicyzmu» nie oznaczał końca Kościoła ani utraty jego tożsamości – raczej umożliwił Kościołowi wyjście z pewnego etapu jego dziejów. Zwrot, jaki dokonał się na Soborze, oznacza rozpoznanie i uznanie, że określona społeczno-kulturowa forma Kościoła wyczerpała swoje możliwości, że określona tendencja i styl przeżywania oraz wyrażania wiary znalazły się w ślepej uliczce. Kontynuowanie ich zagrażałoby katolickości Kościoła i stworzyłyby ryzyko, że Kościół upodobni się do sekty¹⁸. Jaką treść niosą te dwa pojęcia, skoro nie są ze sobą tożsame? Przez „katolicyzm” czeski myśliciel rozumie jedną z form Kościoła, „która rozwinęła się jako reakcja na europejską nowożytność, na reformację i proces modernizacji. Był to owoc mentalności defensywnej, zapoczątkowanej w okresie kontrreformacji, a swoje apogeum osiągnęła na Soborze Watykańskim Pierwszym. Była to tendencja do budowania systemu ściśle ograniczonego pod względem doktrynalno-instytucjonalnym. Kościół, Mistyczne Ciało Chrystusa, coraz bardziej zaczął być utożsamiany ze ściśle określoną organizacją, instytucją i jej systematycznie opracowywaną doktryną. Tak pojmowany katolicyzm staje się coraz bardziej «izmem» spośród innych «izmów» epoki nowożytnej¹⁹. T. Halík ma świadomość, że tego rodzaju redukcja nie mogła się przebić w Kościele, niemniej tendencję do zawężania i próby zamknięcia Kościoła w ciasnym gorsie można rzeczywiście udowodnić. Należy przy tym być świadomym, że Kościół „wiele razy w swojej historii przechodził okresy wielkich zmian paradygmatów cywilizacyjnych oraz kulturowych i musiał reagować na nie określoną «rekontekstualizacją» swojego posłannictwa: poszukiwaniem nowych sposobów wyrażenia swojej nauki i przystosowaniem form swego życia tak, aby odpowiadały na nowe problemy i potrzeby, i by jego głos był wiarygodny i zrozumiały²⁰.

Dostrzegając szczególne znacznie *Vaticanum Secundum* w odnowie pojęcia „katolickości”, praski filozof zauważa, że sobór ten podjął trud obalenia murów, którymi w wieku „katolicyzmu” szczelnie się obwarował. Jest to wyraźnie widoczne w relacji do innych Kościołów chrześcijańskich, wobec religii niechrześcijańskich oraz współczesnej, zlaicyzowanej kultury zachodniej, włącz-

¹⁸ Tenże, *Wzywany czy niewzywany. Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, s. 186-187.

¹⁹ Tamże, s. 187.

²⁰ Tamże, s. 187-188.

nie z ateizmem²¹. Jednak „odważne wyjście z getta «katolicyzmu» – podkreśla T. Halík – przyprawiło katolików o zawrót głowy; spowodowało najróżniejsze turbulencje wewnątrz Kościoła. Oczekiwana «wiosna Kościoła» – jeśli ktoś wyobrażał sobie rozkwit Kościoła jako instytucji – nie nadeszła²². Wręcz przeciwnie. „Tam gdzie *aggiornamento* («uwspółcześnienie») – diagnozuje praski myśliciel – rozumiano jako łatwą wyprzedź tradycji i przystosowanie do gustów «drugiego oświecenia» próżnych lat sześćdziesiątych, tam zaczęły pustoszeć także świątynie; ludzie nie bardzo rozumieli, dlaczego mają chodzić do kościoła, skoro słyszą w nim te same treści, co w świeckich mediach²³. Wydaje się, że w tych wewnątrzkościelnych sporach o interpretację Soboru zabrakło z pewnością z obu stron, zarówno tradycjonalistów, jak i progresistów, jasnego rozpoznania i dopowiedzenia, że „alternatywą wobec «katolicyzmu» nie powinno być łatwe przystosowanie się do świeckiego humanizmu, lecz wyjście ku nowej «katolickości»²⁴. Jak ją rozumie T. Halík? Katolickością nazywa on „powołanie Kościoła do powszechności, do uniwersalizmu, który w pierwszym rzędzie oznacza radykalne otwarcie się Kościoła na pełnię Bożego Objawienia i obejmuje także, jak w dniu Pięćdziesiątnicy, otwartymi ramionami ludzi wszystkich języków, ras, narodów i kultur. Katolickość należy do owych podstawowych cech, które przypisujemy Kościołowi w Wyznaniu wiary – wraz z jednością, świętością i apostołskością stanowi podstawową cechę Kościoła. (...). Podobnie jak Kościół przez cały czas swojego ziemskiego pielgrzymowania jest równocześnie święty i grzeszny, tak też i jego radykalne otwarcie się, które nazywamy katolickością, miesza się zawsze z uleganiem pokusie zbyt-niej zależności i przywiązania do określonych sposobów myślenia i wypowiedzania się. I chociaż katolickość, jedność, świętość i apostołskość nigdy w czasie «ziemskiej wędrówki» w empirycznie sprawdzalnych strukturach Kościoła nie przejawia się w swej absolutnej pełni i chwale, to pozostają one wartościami, których trzeba strzec, rozwijać je, a czasami też o nie walczyć²⁵. Troska o katolickość powinna realizować się najpierw w ekumenicznej otwartości Kościoła, aby jego wyznawcy mogli wzbogacić innych i pomóc im w rozumieniu i rozszerzaniu „katolickości”. Należy także otworzyć się na „ziarna prawdy”. Trze-

²¹ Wyłom ten znalazł swój wyraz w następujących dokumentach soborowych: *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae*, *Nostra aetate*.

²² T. HALÍK, *Wzywany czy niewzywany. Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, s. 193.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 194.

ba je, jak sugeruje T. Halík, odnajdywać we wszystkich religiach i kulturach, w których ludzie wyrażali swoje doświadczenia poszukiwania prawdy i sensu życia²⁶.

4. Kościół na „dziedziniec pogan”

Praski filozof, idąc za głosem Benedykta XVI²⁷, postuluje także, aby Kościół dzisiaj otworzył swoisty „dziedziniec pogan”. Miejsce takie funkcjonowało w świątyni jerozolimskiej, a przeznaczone było dla tych wszystkich, którzy nie będąc Żydami, chcieli modlić się i czuć więź z Bogiem jedynym. Jak to sformułowanie rozumieć dzisiaj? Kogo miałby obejmować współczesny „dziedziniec pogan”? Zdaniem T. Halíka powinna to być przestrzeń modlitwy dla wszystkich narodów, „przeznaczona dla ludzi, którzy znają Boga, by tak rzec, jedynie z daleka; którzy nie zadowolają się swoimi bożkami, rytuałami i mitami; którzy tęsknią z kimś Czystym i Wielkim, mimo że Bóg pozostaje dla nich «nieznanym Bogiem» (zob. Dz 17,23). Myślę, że Kościół także dzisiaj powinien otworzyć jakiś rodzaj «dziedzinca pogan», gdzie ludzie w jakiś sposób mogliby się przyłączyć do Boga, nie znając Go i nie mając jeszcze dostępu do Jego tajemnicy, której służy wewnętrzne życie Kościoła. do dialogu z religiami trzeba dziś włączyć przede wszystkim dialog z tymi, dla których religia jest czymś obcym, dla których Bóg jest nieznan, ale którzy mimo to nie chcieliby pozostać całkowicie bez Boga, lecz przybliżyć się Niemu przynajmniej jako do Nieznajomego”²⁸. Benedykt XVI używając motywu „dziedzinca pogan” jako pewnej metafory, daje do zrozumienia, że Kościół dzisiaj „potrzebuje jakiegoś kontaktu z ludźmi wierzącymi w «nieznane Boga» lub tylko niejasno tęskniącymi za «czymś, co nas przekracza”²⁹. Tym porównaniem, jak zauważa czeski myśliciel, „papież wyraża zarówno szacunek dla duchowej wolności [wierzących w taki sposób], jak i nadzieję, że prędzej czy później pójdą dalej, jeśli oczywiście sami będą chcieli znaleźć «dostęp do tajemnicy, której służy wewnętrzne życie Kościoła»”³⁰. Kim są ci, przed którymi Kościół miałby dzisiaj otworzyć „dziedziniec pogan”? Współcześni poszukujący są niczym biblijni „bogobojni”, którzy kiedyś otaczali naród wybrany. „Byli wśród nich – zauważa T. Halík – także liczni starożytni

²⁶ Por. tamże, s. 195.

²⁷ „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2010, nr 2.

²⁸ T. HALÍK, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, s. 138-139.

²⁹ Tamże, s. 140.

³⁰ Tamże.

«intelektualiści», skłaniający się ku filozoficznej zasadzie «Jedynego *sacrum*» – religijna oferta antycznych mitologii mówiła im już niewiele albo zgoła nic. Judaizm był im bliższy przez swoją wiarę w jednego Boga, ale jednocześnie trudny do pełnego przyjęcia z powodu swych rozlicznych nakazów, zakazów i rytuałów. Wielu z nich w następnych wiekach przyjęło chrześcijaństwo jako drogę do jednego jedynego suwerennego Boga, gdy Jezus, a zwłaszcza Paweł «wyprowadzili Go ze świątyni» i «wprowadzili na dziedziniec pogan», poza granice żydowskiego kultu, a relację z Nim oczyścili z tego, co owi poszukiwacze odczuli jako otoczkę i co było dla nich barierą³¹. Zatem Kościół dzisiaj powinien wypatrywać tych, których rozum i sumienie „tęsknią za kimś Czystym i Wielkim”. Należy jednak pamiętać, że solidarność z wszystkimi należącymi do „dziedzińca pogan”, wymaga od nas chrześcijan, byśmy rzekli się monopolu na poznanie Boga, Chrystusa, rozumienie Kościoła. „Nie-wykluczone, że także dla nas «dziedziniec pogan» może być miejscem, gdzie i my moglibyśmy głębiej odkryć Chrystusa i spotkać się z Nim – i to właśnie w tych drugich. A droga ta może prowadzić znacznie dalej niż tylko na wydzielony świątynny dziedziniec pogan. (...) Odkrywać Chrystusa w drugich – wezwanie to nie dotyczy jedynie biednych, którzy czekają na nasz chleb. (...). Być może znaczy to, że również ten drugi, «inaczej wierzący», «poganimin», «ateista», nie jest dla mnie jedynie «obiektem mojej misji», któremu ja mogę przekazywać Chrystusa i wiarę jako coś, co – w odróżnieniu od niego – już w pełni «posiadam». Być może także w kimś, kto chadza innymi drogami niż ja, kto jest dla mnie «nieznanym wędrowcem», przychodzi do mnie Chrystus³². Zatem obecność Kościoła na „dziedzińcu pogan”, zdaniem T. Halíka, zobowiązuje chrześcijan, „aby radykalnie podważyli odziedziczone wyobrażenia i obrazy [dotyczące] tych drugich «inaczej wierzących»³³ i otworzyli się na ich głos.

5. Zakończenie

T. Halík cały sens swojej działalności naukowo-publicystycznej, jak również duszpasterskiej, upatruje w tworzeniu przestrzeni dla tych, którzy się nie zadomowili i chyba nigdy całkowicie się nie zadomowią w kościelnych ławkach i kościelnych definicjach, lecz mimo to mogą z zako-

³¹ Tamże, s. 143.

³² Tamże, s. 145.

³³ Tenże, *Chrześcijaństwo na dziedzińcu pogan*, „Znak” 11/2010, s. 91.

rzenionymi we wspólnocie Kościoła, przebyć kawałek drogi³⁴. Jego myśl ekklezjologiczna pełna troski o znajdujących się na obrzeżach, każe wspólnocie otworzyć się na wszystkich, którzy nie podzielają w pełni jej wiary. Według czeskiego myśliciela to współcześni Zacheusze oraz przebywający na „dziedzińcu pogan”, przypominając „tajemniczych wędrowców”, mogą objawić Kościołowi nieznanne oblicze Chrystusa. T. Halík, jako katolicki ksiądz i myśliciel, czuje się odpowiedzialnym za Tradycję. Pragnie jednocześnie, co nieustannie podkreśla akcentując katolickość Kościoła, zwracać się ku stojącym poza jego granicami. Ma nadzieję, że w ten sposób uda się osiągnąć „wewnętrzzną pojednaną różnorodność”, która będzie szansą dotarcia do ludzi, znajdujących się na zewnątrz wspólnoty³⁵.

TOMAS HALIK'S THOUGHTS ON THE CHURCH

SUMMARY

In this article I present ecclesiological thought of a Czech philosopher Tomas Halík (b. 1948). He belongs to the intellectuals of our time, who, belonging to the Church, are aware of their own identity that flows from deep understanding of Tradition. At the same time, they remain open to the dialogue with the modern world. The dialogic attitude becomes a kind of teaching imperative, which also determines Halík's thinking about the Church. *Ekklesia* itself, which the Czech thinker loves above all, is both love and a cross for him. Halík's scientific and journalistic as well as pastoral activity is devoted to creating a space for those who have not settled and probably will never completely feel at home in church pews and church definitions. He believes that such people can also be rooted in the community of the Church and find their own way. His mind is full of ecclesiological concern about the doubtful and makes the Church open to all who do not fully share his faith. According to the Czech thinker, it is the modern Zacchaeus and those entering the „Court of the Gentiles” who resemble the „mysterious wanderers” that may reveal the unknown face of the Christ to the Church. T. Halík as a Catholic priest and thinker feels responsible for the Tradition. He wants to turn to those standing outside the Church, at the same time, constantly emphasizing the catholicity of the Church. He hopes that, in this way, „inner reconciliation of the diversity of the Church” can be achieved, which will be an opportunity to reach people far from the Church.

³⁴ Por. tenże, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, s. 139.

³⁵ Por. tenże, *Kocham Kościół mimo wszystko*, s. 26.

KS. MAREK SKIERKOWSKI

OD APOSTOŁÓW DO BISKUPÓW – TRZY DROGI

Treść. 1. Dwunastu jako naoczni świadkowie Jezusa; 2. Apostołowie i ich pierwsi współpracownicy; 3. Biskupi-prezbiterzy i diakoni; 4. Trójstopniowa hierarchia; 5. Sukcesja apostołska; Zakończenie.

Kościół wszystkich czasów powinien nieustannie wzorować się na Kościele początków, aby zachować swoją autentyczność. Jednym z kluczowych zagadnień związanych z początkami Kościoła pozostaje problem sukcesji po Apostołach. W niniejszym opracowaniu pragnę z perspektywy teologii fundamentalnej (czyli pod kątem wiarygodności) ukazać drogi wykrystalizowania się trójstopniowej hierarchii Kościoła: jeden biskup otoczony prezbiterami i diakonami.

1. Dwunastu jako naoczni świadkowie Jezusa

Wokół Jezusa, który rozpoczął swoje publiczne nauczanie, od razu gromadzą się ludzie zafascynowani Jego słowami i czynami, a przede wszystkim Jego charyzmatyczną osobowością. Greckie słowo *ochlos* – tłum, pojawia się w Ewangeliach ok. 130 razy (poza tym, występują także inne terminy wyrażające ogrom ludzi, takie jak: *plethos*, *polloi*, *pantes*). Na przykład: „I szły za Nim liczne tłumy z Galilei i z Dekapolu, z Jerozolimy, z Judei i z Zajordania” (Mt 4,25). Techniczny termin określający *pójście za Jezusem* – grecki czasownik *akoloutheo*, występuje w Ewangeliach 79 razy (Mt – 25; Mk – 18; Łk – 17; J – 19). Słowo *uczeń* (w języku greckim *mathetes*) pojawia się z kolei 233 razy (Mt – 72; Mk – 46; Łk – 37; J – 78; ponadto jeszcze 28 razy tylko w Dz; w ogóle nieobecne w Septuagincie)¹. Jezus sam powołuje swoich uczniów znamienymi słowami: „Pójdźcie za Mną!” (Mt 4,19). Św. Łukasz wspomina, że Jezus utworzył także krąg, który składał się z 70 lub

¹ Por. J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, t. III: *Companions and Competitors*, New York i in. 2001, s. 41-42.

72 uczniów i już za Jego życia został rozesłany z misją głoszenia Ewangelii (por. Łk 10,1-12). Charakterystyczne, że dopóki nie dokona się akt powołania, świadkowie działalności Jezusa nie są jeszcze określani mianem *uczniów* (na przykład w Mk dopiero od wersetu 2,15). Jezusowy sposób powoływania był niezwykle w kontekście zarówno ówczesnego judaizmu, jak i hellenizmu. Według Syr 51,23 (II w. przed Chr.), mędrzec z Jerozolimy raczej „werbował” ludzi, wołając: „Zbliźcie się do mnie, wy, którym brak wykształcenia, i zatrzymajcie się w domu nauki”. Z kolei Józef Flawiusz (I w.) podkreślał swoją inicjatywę, zmierzającą do stania się uczniem znaczących mistrzów: „A gdy miałem około szesnastu lat, postanowiłem bezpośrednio zapoznać się z istniejącymi u nas sektami [tzn. faryzeuszów, saduceuszów, esseńczyków i zelotów] (...). Sądziłem bowiem, że jeśli gruntownie poznam wszystkie, będę mógł tym sposobem wybrać spośród nich najlepszą”².

Jezus stawiał uczniom niezwykle wymagania moralno-egzystencjalne na bazie swojego autorytetu, przede wszystkim powoływani mieli natychmiast zostawić wszystko i pójść za Nim (por. Mk 1,16-20). Gdy jeden z kandydatów poprosił Jezusa: „Panie, pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca” (Łk 9,59), usłyszał radykalne zaprzeczenie: „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych, a ty idź i głóś królestwo Boże!” (Łk 9,60). Inny z powołanych otrzymał wezwanie, którego z racji swego przywiązania do dóbr materialnych nie był w stanie (nie chciał) zrealizować (por. Mk 10,22): „Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim [...]. Potem przyjdź i chodź za Mną” (Mk 10, 21). Uczniowie dowiadują się od Jezusa, że spotkają się w życiu z niebezpieczeństwem i wrogością ze strony ludzi: „Kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je” (Mk 8, 35); „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem” (Łk 14,26). S. Hareźga wykazał, że uczniów Jezusa obowiązywała przede wszystkim „zasada trwałego przebywania z Mistrzem, bycia z Nim w osobowej i bliskiej więzi”³. Jezus wymagał od nich radykalnego powierzenia się Jemu samemu i Jego misji urzeczywistniania królestwa Bożego: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje” (Mk 8,34). W konsekwencji najprawdziwszą nagrodą dla powołanego

² JÓZEF FLAWIUSZ, *Autobiografia*, 2,10; wydanie polskie: *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, Warszawa 1996, s. 104.

³ S. HAREŻGA, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2007, s. 391.

mógł być tylko On sam i Jego królestwo: „Zaprawdę, powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu, braci, sióstr, matki, ojca, dzieci lub pól z powodu Mnie i z powodu Ewangelii, żeby nie otrzymał stokroć więcej teraz, w tym czasie, domów, braci, sióstr, matek, dzieci i pól, wśród prześladowań, a życia wiecznego w czasie przyszedłym” (Mk 10, 29-30). Uczniów Jezusa w żaden sposób nie można zestawiać z cynikami, o których Diogenes Laertios (III w.) pisał: „Za dobro najwyższe uważali cynicy życie według prawa, prawa cnoty. (...) Cynicy [...] uważali, że trzeba wieść proste życie, poprzestać na skromnych pokarmach i zadowalać się jedną tylko szatą, gardzić bogactwem, sławą i szlachetnym urodzeniem. Niektórzy nawet odżywiali się tylko warzywami, pili zimną wodę i mieszkali w byle jakich schronieniach [...]”⁴. Cynicy wycofywali się ze świata, pogardzając nim, natomiast uczniowie Jezusa w oddaniu się swemu Mistrzowi i w łączności z Nim urzeczywistniali na tym świecie panowanie Boga⁵.

Najbliższy krąg uczniów Jezusa stanowiło grono *Dwunastu*, tak właśnie, rzeczownikiem liczebnikowym, określane przez Niego samego (por. Mk 3,14.16), wyodrębnione spośród uczniów. Termin techniczny „Dwunastu” (*Dodeka*) pojawia się w Ewangeliach aż 30 razy (Mt – 8; Mk – 11; Łk – 7; J – 4 razy). Kiedy Jezus po swoim zmartwychwstaniu rozesłał grono Dwunastu na pracę apostołską, stali się oni faktycznie Apostołami (w Dziejach Apostolskich słowo „Apostołowie” pojawia się 28 razy, a słowo „Dwunastu” – tylko raz – Dz 6,2). Na tej podstawie św. Łukasz przesunie identyfikację Dwunastu z „Apostołami” na czas życia Jezusa: „wybrał Dwunastu, których też nazwał Apostołami” (Łk 6,13). Członkowie tego kolegium byli uczniami *par excellence*: „Jezus wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których chciał, a oni przyszedli do Niego. I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzać złe duchy. Ustanowił więc Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię

⁴ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 6,104-105; wydanie polskie: Warszawa 1988, s. 365-366.

⁵ Należy także odnotować, że żadna spośród kobiet towarzyszących Jezusowi nie jest formalnie określona mianem *mathetria* – *uczennica* (dopiero w Dz 9,36 tak nazwana zostanie Tabita); nie ma również w Ewangeliach żadnej relacji o faktycznym powołaniu kobiety. Jezus jednak zgadzał się na ich obecność przy Nim, przede wszystkim w szczególnych momentach swego posługiwania, i w tym sensie były one realnie, aczkolwiek nie nominalnie, Jego uczennicami (m.in. Maria i Marta; por. Łk 10,38-42). Mówiąc o grupach sympatyków Jezusa, nie sposób także nie wspomnieć o tych ludziach, którzy przy różnych okazjach obdarowywali Go gościnnie, chociaż z Nim nie wędrowali, na przykład Zacheusz (Łk 19,1-10), Łazarz (J 12,1-2) czy anonimowy gospodarz sali Ostatniej Wieczerzy (Mk 14,13-15).

Piotr, dalej Jakuba, syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba, którym nadał przydomek Boanerges, to znaczy synowie gromu; dalej Andrzeja, Filipa, Bartłomieja, Mateusza, Tomasza, Jakuba, syna Alfeusza, Tadeusza, Szymona Gorliwego i Judasza Iskariotę, który właśnie Go wydał” (Mk 3,13-19 i par.). Jak komentuje papież Benedykt XVI: „Powołanie ich zrodziło się z dialogu Syna z Ojcem [...]. Dwanaście to symboliczna liczba Izraela – liczba synów Jakuba. [...] Dwunastu jawi się tutaj jako protopłaści owego powszechnego ludu, zbudowanego na fundamencie Apostołów. [...] Jezus wyznacza Dwunastu, dając im podwójną, określającą ich funkcję [...]. Muszą być razem z Nim po to, by Go poznali, żeby zdobyli o Nim wiedzę, jakiej nie mogli posiadać «ludzie», którzy widzieli Go tylko z zewnątrz. [...] Dwunastu musi być przy Nim, by móc poznać Jezusa w Jego jedności z Ojcem, a tym samym stać się świadkami Jego tajemnicy. [...] Można by powiedzieć: od zewnętrznego przebywania razem z Nim muszą przejść do wewnętrznej jedności z Jezusem. Jednocześnie jednak mają zostać wysłannikami – «apostołami» właśnie – którzy Jego orędzie poniosą w świat: najpierw do zagubionych owiec Izraela, a następnie «aż po krańce ziemi»”⁶.

Dwunastu to zatem grupa formalnie ustanowiona i ustrukturyzowana, z Szymonem jako Piotrem (skałą) na czele (por. Mt 10,2; 16,17-19; Łk 22,31-32; J 21,15-19). Jest ona przygotowywana do bycia komórką-matką przyszłego Kościoła: „Wszystko, cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18,18). I dalej: „Zaprawdę, powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy posłżycie za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, aby sędzić dwanaście pokoleń Izraela” (Mt 19,28). Z tym gronem Dwunastu Jezus zawiera nowe przymierze podczas Ostatniej Wieczerzy. Jak komentuje H. Seweryniak: „Jezus świętował Ostatnią Wieczerzę w gronie Dwunastu (*meta ton Dodeka*, Mk 14,17). Ten kolejny symboliczny gest *wybrania – ograniczenia* świadczy o tym, że Dwunastu stanowi w tym decydującym momencie komórkę-matkę ludu Bożego, zebranego w celu zawarcia przymierza. Apostołowie – żywe kamienie – nie zostają pokropieni krwią, ale spożywają krew, ponieważ ich przynależność do ludu Bożego nie jest tylko zewnętrzna, lecz prawdziwie wewnętrzna. Starotestamentalne ofiary ze zwierząt zastępuje nowa ofiara – samego Jezusa; Jego krew sprawia ostateczną jed-

⁶ J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. I: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 148-150.

ność między Bogiem i ludźmi; Nowe Przymierze pozostaje w łączności ze Starym, a równocześnie je wypełnia. Pośrednikiem Przymierza nie jest już Mojżesz, ale sam Jezus⁷. Dwunastu to nie tylko naocznicy świadkowie życia Jezusa, ale także uprzywilejowani odbiorcy chrystofanii wielkanocnych: „Widzieliśmy Pana” (J 20, 25; zob. także 1 Kor 15,5). Oni również jako pierwsi wyznają, że Zmartwychwstały jest „Panem i Mesjaszem” (Dz 2,36). Nic więc dziwnego, że przed swoim Wniebowstąpieniem Jezus wysłał Dwunastu z misją ewangelizacyjną aż po krańce świata: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,18-20; zob. także Mk 16,15-18; Łk 24,46-49; J 20,22-23).

2. Apostołowie i ich pierwsi współpracownicy

Pierwszą decyzją personalną związaną z kierowaniem Kościołem po „paschalnym odejściu” Jezusa jest uzupełnienie grona Dwunastu wskutek odpadnięcia Judasza (por. Dz 1,15-26). Chodzi tu o decyzję Dwunastu jeszcze w okresie między Wniebowstąpieniem Jezusa i Zesłaniem Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy. Piotr wyjaśnia: „Trzeba, aby jeden z tych, którzy towarzyszyli nam przez cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał z nami, począwszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty od nas do nieba, stał się razem z nami świadkiem Jego zmartwychwstania” (Dz 1,21-22). Postawiono dwóch kandydatów, Józefa, zwanego Barsabą, z przydomkiem Justus, i Macieja. Po modlitwie dano „im losy, a los padł na Macieja. I został dołączony do jedenastu Apostołów” (Dz 1,26).

Zesłanie Ducha Świętego (por. Dz 2,1-13) promulgowało działanie Kościoła, odtąd Dwunastu z Piotrem na czele odważnie głosi Ewangelię. Jednocześnie jednak Kościół ujawnia swoją strukturę charyzmatyczną, gdyż także inni chrześcijanie, napełnieni Duchem Świętym, „głoszą odważnie słowo Boże” (Dz 4,31). Wszystko wskazuje na to, że wylanie Ducha Świętego powtarza się wielokrotnie w tym początkowym okresie Kościoła, w odniesieniu do różnych grup ludzi (zob. np. Dz 2,1-13; 4, 31; 10,46; 19,6). J. Gnilka zastanawia się zatem: „Czy wobec tych powtarzających się przypadków wylania Ducha i mówienia językami Dz 2,1-13 są relacją jednora-

⁷ H. SEWERYNIAK, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 49.

zowego wydarzenia, czy też mamy do czynienia z wydarzeniami powtarzającymi się, swoistymi dla sytuacji Kościoła początków? Dla Łukasza jest to niewątpliwie wydarzenie jednorazowe – chrześcijańska Pięćdziesiątnica. On włączył do tradycji okres czterdziestu dni oddzielających wstąpienie do nieba od wskrzeszenia i tak samo on powiązał wylanie Ducha z Pięćdziesiątnicą, żydowskim Świętem Tygodni, obchodzonym pięćdziesiąt dni po święcie Paschy. Obok leżących mu na sercu intencji chrystologicznych, chodziło mu także o nadanie chrześcijańskiego sensu żydowskim Zielonym Świątkom. Z historycznego punktu widzenia otrzymanie Ducha nastąpiło wcześniej, wydarzenie to należałoby sytuować bliżej Paschy (zob. J 20,22). Niemniej jednak za tradycją Dz 2,1-13 musi tkwić jakieś konkretne wydarzenie. To wylanie Ducha jest ponownym ustanowieniem zgromadzenia uczniów, z którym się wiąże rozpoczęcie przepowiadania i godzina narodzenia Kościoła⁸. I nieco dalej niemiecki biblista wnioskuje: „W trakcie głoszenia Ewangelii i jej przyjmowania, w następstwie którego powstał Kościół lokalny, miały miejsce różnorakie przejawy działania Ducha Bożego. Ludzie zgromadzeni w Kościele byli wewnętrznie przekonani, że to On ich zjednoczył. W stadium początkowym to otrzymywanie Ducha dokonywało się jeszcze przed chrztem. Ważną, aktywizującą rolę mogła odgrywać glosolalia. Istniały jednak także inne przejawy działania Ducha, które przyczyniały się do budowania jedności i struktury poszczególnych Kościołów. W tym sensie Kościoły są dosłownie dziełem Ducha”⁹.

O jakie zatem dokładnie dary Ducha Świętego, a w konsekwencji kategorie osób w Kościele może tutaj chodzić? Najbardziej czytelnie ukazują tę kwestię dwie „tablice charyzmatów”, zawarte w 1 Kor 12,8-10 i Rz 12,6-8. Pierwsza obejmuje dziewięć darów, a druga – siedem. „Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania przez tego samego Ducha, innemu dar czynienia cudów, innemu prorocтво, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków” (1 Kor 12, 8-10). „Mamy zaś według udzielonej nam łaski różne dary: bądź dar prorocтва – [aby go stosować] zgodnie z wiarą; bądź to urząd diakona – dla wykonywania czynności diakońskich; bądź urząd nauczyciela – dla wypełniania czynności nauczycielskich, bądź dar upominania – dla karcenia. Kto

⁸ J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 319-320.

⁹ *Tamże*, s. 323.

zajmuje się rozdawaniem, [niech to czyni] ze szczodroblivością; kto jest przełożonym, [niech działa] z gorliwością; kto pełni uczynki miłosierdzia, [niech to czyni] ochoczo” (Rz 12,6-8). Natomiast w Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł naświetla pewną hierarchię posług: „I tak ustanowił Bóg w Kościele naprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają moc czynienia cudów, potem tych, którzy uzdrawiają, którzy wspierają pomocą, którzy rządzą, którzy przemawiają rozmaitymi językami” (1 Kor 12,28).

Nie ulega wątpliwości, że najważniejszymi osobami w Kościele są Apostołowie. Zgodnie z Dz 14,4.14, do tego grona – oprócz Dwunastu – należą jeszcze Barnaba i Paweł. Ale tylko ten ostatni stwierdza, że jego apostołat równy jest apostołatowi Dwunastu: „Czy nie jestem apostołem? Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego?” (1 Kor 9,1; zob. także Rz 1,1; 11,13; 1 Kor 1,1; 4,9; 1 Kor 9,2; 15,9; 2 Kor 1,1; 11,5). Jednocześnie określa on tytułem apostoła również Andronika i Juniasa (lub Junię; Rz 16,7) oraz pośrednio Tymoteusza i Sylasa (por. 1 Tes 2,7). Ponadto, w Hbr 3,1 sam Jezus nazwany jest Apostołem (słowo to w Nowym Testamencie występuje również kilkakrotnie w kontekście wypowiedzi o fałszywych apostołach).

Nie sposób zatem wyobrazić sobie początków Kościoła i jego hierarchii bez Szawła/Pawła (greckie Paulos, semickie Saul/Saulos). Pochodził on z Tarsu w Cylicji (por. Dz 22,3). Będąc Żydem z diaspory, mówił po hebrajsku i grecku, miał również obywatelstwo rzymskie (por. Dz 22,25-28). Nauczył się rzemiosła, to znaczy „wyrabiania namiotów” (Dz 18,3; *skeno-poiros*). W wieku 12-13 lat udał się do Jerozolimy (jego siostra wyszła za mąż w Jerozolimie – por. Dz 23,16), gdzie kształcił się u rabbiego Gamaliela Starszego (wnuka Hillela), nabierając faryzejskiej gorliwości o Torę (por. Ga 1,14; Flp 3,5-6; Dz 22,3; 23,6; 26,5). Niedługo potem włączył się w dzieło „prześladowania Kościoła Bożego” (por. 1 Kor 15,9; Ga 1,13; Flp 3,6) i w takich właśnie okolicznościach, pod Damazkiem, spotkał zmar twychwstałego Chrystusa, który uczynił z niego chrześcijanina (por. Dz 9,1-19; 22,3-21; 26,4-23; 1 Kor 9,1; 15,8; Rz 1,5; Ga 1,15-17). Jak wskazuje W. Rakocy, „najbardziej prawdopodobną datą nawrócenia Pawła jest rok 34 (...); granica błędu może wynosić jeden rok wprzód i wstecz”¹⁰. Trzy lata później udał się do Jerozolimy, aby „poznać się z Kefasem, zatrzymując się u niego piętnaście dni” (Ga 1,19). Jego pierwsza podróż misyjna (lata czterdzieste; ok. 47-48; por. Dz 13-14; 2 Tm 3,11), pod egidą Cypryjczy-

¹⁰ W. RAKOCY, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2008, s. 62.

ka Barnaby, rozpoczęła się w Antiochii nad Orontesem (Syryjskiej), gdzie obydwaj działali razem (por. Dz 11,26), a potem objęła Cypr (Salamina, Pafos), południowe wybrzeże Anatolii (na obszarze dzisiejszej Turcji), Perge w Pamfilii (tutaj odłączył się Jan Marek i wrócił do Jerozolimy), Antiochię Pizydyjską, Ikonium, Listrę i Derbe. Druga podróż misyjna (od zimy 48/49 do lata 52 roku; por. Dz 15,36–18,22), wraz z Sylasem, objęła m.in. znowu Derbe i Listrę (gdzie dołączył się Tymoteusz), Troadę, potem Filipi w Macedonii (ewangelizacja Europy!), Tesalonikę, Bereę, Ateny, Korynt (półtora roku, między 50 a 52; powstanie 1 Tes, pierwszego pisma Nowego Testamentu, ok. 52 roku¹¹), Efez (krótko; por. Dz 18,20-21) i Cezareę Nadmorską (stąd powrót do Jerozolimy i Antiochii; por. Dz 18,22). Trzecia podróż misyjna (lata pięćdziesiąte; por. Dz 18,23–21,16) objęła Efez (dłuższy pobyt, okres ok. trzech lat), Macedonię, Grecję i drogę powrotną do Jerozolimy. Według Rz 15,24, Paweł planował jeszcze podróż do Hiszpanii. Aresztowany w świątyni jerozolimskiej przez grupę Żydów pod zarzutem sprzeciwiania się narodowi i Prawu (por. Dz 21,28), odwołał się jako obywatel rzymski do cesarza (por. Dz 25,12); w drodze do imperatora znalazł się na Malcie – por. Dz 27,39-28,10; stąd w 61 r. wyruszył w kierunku Rzymu¹². Dzieje Apostolskie kończą się wzmianką o jego dwuletnim pobycie w Rzymie, gdzie bez większych przeszkód prowadzi swoje nauczanie (por. Dz 28,30-31).

Pierwszym aktem wyraźnie sukcesyjnym w Kościele pierwotnym, konkretnie w Jerozolimie, jest ustanowienie Siedmiu (*Hepta*). „Gdy liczba uczniów wzrastała, zaczęli helleniści szemrać przeciwko Hebrajczykom, że przy codziennym rozdawaniu jałmużny zaniedbywano ich wdowy. «Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbali słowo Boże, a obsługiwali stoły» – powiedziało Dwunastu, zwoławszy wszystkich uczniów. «Upatrzcie zatem, bracia, siedmiu mężów spośród siebie, cieszących się dobrą sławą, pełnych Ducha Świętego i mądrości. Im zlecimy to zadanie. My zaś oddamy się wyłącznie modlitwie i posłudze słowa». Spodobały się te słowa wszystkim zebranym i wybrali Szczepana, męża pełnego wiary i Ducha Świętego, oraz Filipa, Prochora, Nikanora, Tymona, Parmenasa i Mikołaja, prozelitę z Antiochii. Przedstawili ich Apostołom, którzy modląc się położyli na nich ręce” (Dz 6,1-6). Ustanowienie Siedmiu i zlecenie im zadania odbywa się w kontekście modlitewnym przez gest włożenia rąk. Niedługo potem jed-

¹¹ Por. BENEDYKT XVI, *Katechezy o św. Pawle*, Kraków 2009, s. 109.

¹² Por. W. TUREK, *Śladami Pawła Apostoła*, Kraków 2011, s. 201.

nak wybuchu w Jerozolimie prześladowanie, które prowadzi do rozproszenia się tego grona; Szczepan naucza i gniewa w Jerozolimie (por. Dz 6,8-8,1), a Filip głosi słowo Boże w Samarii, Gazie, Azocie i Cezarei Nadmorskiej (por. Dz 8,4-40). Ci dwaj przedstawiciele grona Siedmiu nie wykonują zatem faktycznie właściwych sobie zadań, lecz ewangelizują, czyli spełniają misję apostołską. Wprawdzie nigdzie w Dziejach Apostolskich nie pojawia się słowo „diakon” (*diakonos*), to jednak tak pieczołowicie przechowana tradycja o znanych z imienia siedmiu mężach sugeruje, że byli oni protagonistami diakonatu. Jak zauważył W. Gajewski: „Po rozpoczęciu prześladowań *Hepta* oraz całe grono hellenistów zostało rozproszone. Oznacza to ograniczoną w czasie funkcję tej instytucji. W postaci, jaką poznaliśmy z początków Dz 6, kolegium przetrwało zaledwie kilka miesięcy, co najwyżej rok. Prześladowania uczyniły z lokalnego zarządu hellenistów grupę misyjną, prowadzącą działalność wśród pogan. W tej sytuacji zastanawiające jest przetrwanie pamięci o tak nietrwałej instytucji. Istniały najwyraźniej istotne przyczyny, które spowodowały utrwalenie się *Hepty* w obrazie metropolii. Możliwe, że stoi za tym późniejsza idea diakonatu, dla której szukano wzorca właśnie w urzędzie Siedmiu. Los *Hepty* zaczął się w dramatycznych okolicznościach i w takich też się skończył”¹³.

Dzieje Apostolskie znają również „starszych/prezbiterów” (*presbyteroi*). Pojawiają się oni po raz pierwszy w kontekście udzielenia pomocy materialnej braciom mieszkającym w Judei w okresie klęski głodu w połowie lat czterdziestych (za rządów cesarza Klaudiusza – 41-54): „W tym czasie właśnie przybyli z Jerozolimy do Antiochii prorocy. Jeden z nich, imieniem Agabos, przepowiedział z natchnienia Ducha, że na całej ziemi nastanie wielki głód. Nastąpił on za Klaudiusza. Uczniowie postanowili więc, że każdy według [swej] zamożności pośpieszy z pomocą braciom mieszkającym w Judei. Tak też zrobili, wysyłając [jałmużnę] starszym przez Barnabę i Szawła” (Dz 11,27-30). Nie wiemy, w jakich okolicznościach pojawili się „starsi/prezbiterzy”, ale z pewnością funkcjonowali oni w relacji do Apostołów, tworząc szerokie grono współpracowników. „Starsi/prezbiterzy” działają również przy okazji tzw. Soboru Apostolskiego w Jerozolimie, Kościołem Jerozolimskim kierują właśnie „Apostołowie i starsi/prezbiterzy” (Dz 15,2.4.6.22.23; 16,4; zob. także 21,18). Prezbiterów ustanawia również Paweł wraz z Barnabą na terenach misyjnych (m.in. w Efezie): „Kiedy w każdym Kościele wśród modlitw i postów ustanowili im starszych, pole-

¹³ W. GAJEWSKI, *Charyzmat. Urząd. Hierarchia*, Kraków 2010, s. 123.

cili ich Panu, w którego uwierzyli” (Dz 14,23; zob. także Dz 20,17). Tytus, współpracownik Pawła, otrzymuje od Apostoła Narodów polecenie, aby „ustanawiał w każdym mieście prezbiterów” (Tt 1,5). W 1 Tm 5,17 czytamy: „Prezbiterzy, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, a najbardziej ci, którzy trudzą się głoszeniem słowa i nauczaniem” (zob. także 1 Tm 5,19). Paweł domaga się od wspólnot szacunku ogólnie dla wszystkich swoich współpracowników: „Prosimy was, bracia, abyście uznawali tych, którzy wśród was pracują, którzy przewodzą wam i w Panu was napominają” (1 Tes 5,12).

Ponadto, o „starszych/prezbiterach” wspominają inne pisma Nowego Testamentu (łącznie 66 razy, ale niektóre zastosowania dotyczą tylko albo osób starszych wiekiem, albo ludzi z dawniejszych pokoleń, albo przedstawicieli władzy żydowskiej). W Jk 5,14 czytamy: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi starszych/prezbiterów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana”. 1 P 5,1-3 dostarcza pewnego rozumienia tego urzędu: „Starszych/prezbiterów, którzy są wśród was, proszę, ja również współstarszy/współprezbiter (*sympresbyteros*), a przy tym świadek Chrystusowych cierpień oraz uczestnik tej chwały, która ma się objawić, paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale z własnej woli, po Bożemu; nie ze względu na brudny zysk, ale z oddaniem; i nie jak ci, którzy ciemnią wspólnoty, ale jako żywe przykłady dla stada”. Wreszcie, słowo „starszy/prezbiter” pojawia się w pismach Janowych (2 J 1; 3 J 1; Ap 4,4,10; 5,4; 6,8.11.14; 7,11.13; 11,16; 14,3; 19,4). Obraz prezbitera w Apokalipsie jest zasadniczo zawsze ten sam w różnych tekstach: „Dokoła tronu – dwadzieścia cztery trony, a na tronach dwudziestu czterech siedzących starszych/prezbiterów” (Ap 4,4).

3. Biskupi-prezbiterzy i diakoni

W Jerozolimie dość wcześnie ujawnia się autorytet „trzeciego”, poza dwoma przedstawicielami o tym imieniu w gronie Dwunastu (synowie, odpowiednio, Zebedeusza i Aleusza), Jakuba, zwanego w teologii „sprawiedliwym” lub „bratem Pańskim”. W okresie panowania króla Heroda Agryppy (41-44) rozpoczęło się prześladowanie niektórych członków Kościoła, skutkujące śmiercią Jakuba brata Jana (por. Dz 12,2) i uwięzieniem Piotra (por. Dz 12,3). Ten ostatni, cudownie uwolniony z więzienia, dociera do domu Marii, matki Jana zwanego Markiem, i prosi zebranych na modlitwie: „doniesicie o tym Jakubowi i braciom” (Dz 12,17). Wyjątkowa rola „trzecie-

go” Jakuba wiąże się najpierw z tym, że był on krewnym Jezusa (por. Mk 6,3), który następnie doświadczył chrystofanii wielkanocnej (1 Kor 15,7) i odtąd poświęcił się całkowicie trosce o przechowanie pamięci o Chrystusie. Paweł określa go „bratem Pańskim” (Ga 1,19), jednym z filarów (*styloi*; wymieniony jest na pierwszym miejscu przed Kefasem i Janem) Kościoła jerozolimskiego (Ga 2,9) i wspomina także o „ludziach z otoczenia Jakuba” (Ga 2,12). Dzieje Apostolskie natomiast ukazują ogromną rolę, jaką ten Jakub odegrał podczas tzw. Soboru Jerozolimskiego, zabierając także głos (Dz 15,13-21). Ostatnia biblijna wzmianka o Jakubie pojawia się w Dz 21,18: „Następnego dnia Paweł poszedł razem z nami do Jakuba. Zebrali się też wszyscy starsi/prezbiterzy”. Jego działalność i śmierć męczeńską opisuje Euzebiusz z Cezarei (zm. 339), przywołując świadectwa Hegezypa (II w.; pisarz chrześcijański pochodzenia żydowskiego, autor „Pamiętników”) i św. Klemensa Aleksandryjskiego (zm. ok. 215). Określając rolę Jakuba w Jerozolimie, Hegezyp pisał: „Rządy w Kościele objął razem z Apostołami brat Pański, Jakub, ten sam, którego od czasów Chrystusowych aż do dni naszych wszyscy zwali Sprawiedliwym”¹⁴. Z kolei św. Klemens Aleksandryjski zanotował: „Jakub został wybrany biskupem jerozolimskim”¹⁵. Nic więc dziwnego, że sam Euzebiusz z Cezarei podsumowuje: „Jakub, którego starzy dla jego cnotliwości obdarzyli przydomkiem Sprawiedliwego, zasiadł jako pierwszy na stolicy biskupiej Kościoła Jerozolimskiego”¹⁶. Euzebiusz z Cezarei dodaje również, kto został kolejnym biskupem jerozolimskim, mianowicie Szymon/Symeon, także „krewny Jezusa”: „Po śmierci męczeńskiej Jakuba [62 rok] i po zburzeniu Jerozolimy, które krótko potem nastąpiło, Apostołowie i uczniowie Pańscy, którzy jeszcze przy życiu pozostali, zesłi się, jak wieści niosą, z wszystkich stron, i zgromadzili się razem z krewnymi Pańskimi, bo i z nich niektórzy jeszcze żyli. Tedy razem radzili, kto zasługiwałby na to, by zostać następcą Jakuba. I oto wszyscy jednomyślnie oświadczyli, że Symeon, syn Kleofasa, o którym wspomina również Ewangelia, godzien jest zająć tamtejszą stolicę; miał on być kuzynem Zbawiciela, Hegezyp bowiem opowiada, że Kleofas był bratem Józefa”¹⁷.

¹⁴ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna* II,23,4 (wydanie polskie: *Historia Kościelna. O Męczennikach Palestyńskich*, Poznań 1924, s. 81; cytuję zawsze z lekkimi udoskonaleniami językowymi).

¹⁵ Tamże, II,1,3; s. 51.

¹⁶ Tamże, II, 1,2; s. 51.

¹⁷ Tamże, III,11; s. 111.

Termin „biskup” (po grecku *episkopos* – *ten, kto dogląda*; 14 razy w Septuagincie i wiele razy w świeckiej literaturze greckiej) pojawia się w Nowym Testamencie zaledwie pięć razy (Dz 20,28; Flp 1,1; 1 Tm 3,2; Tt 1,7 i 1 P 2,25, aczkolwiek w tym ostatnim tekście słowo *episkopos* odnosi się do Chrystusa, należy je więc przetłumaczyć literalnie jako „stróż”). Biskup obarczony jest zadaniem ogólnego nadzoru. Sam Paweł dostarcza pewnego rozumienia tego terminu, kierując w Milecie mowę do starszych/prezbiterów Kościoła z Efezu: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20,28). Listy pasterskie natomiast ukazują kwalifikacje sprawujących urząd biskupa: „Biskup powinien być bez zarzutu, mąż jednej żony, trzeźwy, rozsądny, przyzwoity, gościnnie, sposobny do nauczania, nie przebijający miary w picciu wina, nieskłonny do bicia, ale opanowany, niekłótny, niechciwy na grosz, dobrze zarządzający własnym domem, z całą godnością trzymający dzieci w uległości” (1 Tm 3,2-4). „Biskup winien być, jako włodarz Boży, człowiekiem bez zarzutu, niezrozumiałym, nieskłonny do gniewu, nieskorym do pijaństwa i awantur, niechciwym brudnego zysku, lecz gościnnym, miłującym dobro, rozsądnym, sprawiedliwym, pobożnym, powściągliwym, przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych” (Tt 1,7-9). Nowy Testament nie wymienia jednak wprost żadnego biskupa z imienia. Natomiast Euzebiusz z Cezarei przekazuje, że obydwaj adresaci listów pasterskich byli „biskupami”: Tymoteusz – pierwszym biskupem w Efezie, a Tytus – na Krecie¹⁸.

Biskupom towarzyszą diakoni: „Paweł i Tymoteusz, słudzy Chrystusa Jezusa, do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filipi, wraz z biskupami i diakonami” (Flp 1,1). Greckie słowo *diakonos* – cze-

¹⁸ Tamże, III,4,5; s. 94. Tymoteusz (6 razy w Dz; 17 razy w listach Pawłowych, raz w Hbr) pochodził z Listry, był synem Żydówki Eunice i Greka (por. Dz 16,1; 2 Tm 1,5), od dzieciństwa znał Pisma (por. 2 Tm 3,14). Św. Paweł zabrał go w Listrze ze sobą w drugą podróż misyjną, gdyż „bracia z Listry i Ikonium dawali o nim dobre świadectwo” (Dz 16,2). Jest jednym z nadawców listów św. Pawła pisanych z Efezu (trzecia podróż misyjna): Flm i Flp; występuje także w takiej roli w 2 Kor, a w Rz 16,21 zawarte są jego pozdrowienia. Paweł pisał o nim: „Nie mam nikogo równego mu duchem, kto by się szczerze zatroszczył o wasze sprawy, bo wszyscy szukają własnego pożytku, a nie – Chrystusa Jezusa. Wiecie zaś, że on został wypróbowany, bo jak dziecko ojcu, tak razem ze mną służył Ewangelii” (Flp 2,20-22). Z kolei Tytus był Grekiem (por. Ga 2,3), działał m.in. w Koryncie (por. 2 Kor 7,5-16), na Krecie (Tt 1,5) i w Dalmacji (por. 2 Tm 4,10). Św. Paweł nazywa go „dzieckiem swym prawdziwym we wspólnej nam wierze” (Tt 1,4). Por. BENEDYKT XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Warszawa 2007, s. 214-218.

kający przy stole, sługa, pomocnik (4 razy w Septuagincie), ma w Nowym Testamencie różne znaczenia (łącznie występuje 29 razy). Na przykład, tym terminem określani są choćby słudzy na weselu w Kanie Galilejskiej (por. J 2,5.9). Sam Jezus mówi także: „Gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa (*diakonos*)” (J 12,26), wskazując na zaszczytne miejsce diakona obok Niego. W Rz 14,4 termin ten odnosi się do władzy świeckiej jako narzędzia porządku, a w Rz 16,1, mianem *diakonos* obdarzona jest Feba, „siostra nasza”. W listach św. Pawła *diakonoi* to „słudzy Ewangelii” (np. w Rz 3,5 – Paweł i Apollos). Najpełniejszy obraz diakona ujawnia się w 1 Tm 3,8-13: „Diakonami (...) winni być ludzie godni, nieobłudni w mowie, nienadużywający wina, niechciwi brudnego zysku, [lecz] utrzymujący tajemnicę wiary w czystym sumieniu. I oni niech będą najpierw poddawani próbie, i dopiero wtedy niech spełniają posługę, jeśli są bez zarzutu. Kobiety również – godne, nieskłonne do oczerniania, trzeźwe, wierne we wszystkim. Diakoni niech będą mężami jednej żony, rządzący dobrze dziećmi i własnymi domami. Ci bowiem, skoro dobrze spełnili czynności diakańskie, zdobywają sobie zaszczytny stopień i wielką pewność w wierze, która jest w Chrystusie Jezusie”. Wyraźne stawianie moralno-egzystencjalnych wymogów wskazuje, że chodzi tu o urząd, a nie zwykłą posługę charyzmatyczną. W. Gajewski zauważa, że służba diakańska jest wręcz komplementarna wobec posługi biskupów i to właśnie z tej racji diakoni zawsze występują obok biskupów. Diakoni są po prostu oficjalnymi przedstawicielami, pomocnikami czy posłańcami biskupów w trudzie kierowania Kościołem¹⁹.

R. Brown, katolicki biblista amerykański, upowszechnił termin „okres sub-apostolski”, na określenie czasu rozciągającego się od śmierci czołowych przedstawicieli Kościoła pierwotnego, mianowicie Piotra, Pawła i Jakuba Sprawiedliwego (lata sześćdziesiąte I wieku), aż do kresu ery apostoelskiej, czyli okresu, w którym problem sukcesji po Apostołach stał się niezwykle palący²⁰. Reprezentujące tę fazę listy pasterskie (1-2 Tm; Tt) odzwierciedlają ukształtowanie się dwustopniowej hierarchii Kościoła: biskupi-prezbiterzy (stopień wyższy) i diakoni (stopień niższy). Kościołami kierują raczej kolegia, a nie jednostki, chociaż jednocześnie niektóre jednostki zyskują coraz większy autorytet (np. Tymoteusz czy Tytus). W listach pasterskich termin „starszy/prezbiter” pojawia się dwa razy w odniesieniu do wieku (1 Tm 5,1.2) i trzy razy w relacji do urzędu (1 Tm 5,17.19; Tt 1,5).

¹⁹ Por. W. GAJEWSKI, *Charyzmat. Urząd. Hierarchia*, s. 179-183.

²⁰ Por. R. BROWN, *The Churches the Apostles Left Behind*, New York 1984, s. 15.

Wprawdzie nie wiadomo, kto – oprócz Dwunastu (por. Łk 22,19) i Pawła (por. Dz 20,11) – przewodzi Eucharystii, ale należy się domyślać, że właśnie przynajmniej biskupi i prezbiterzy. Są oni przeznaczeni do stałej troski pasterskiej na miejscu o Kościoły zakładane przez Pawła i jego misyjnych współpracowników²¹. Wprawdzie termin „starszy/prezbiter” bardziej nawiązuje do religijnego kontekstu żydowskiego, a termin „biskup” do roli ojca rodziny gromadzącego w swym domu wspólnotę chrześcijańską, to jednak pod względem rangi są to stopnie zasadniczo równe. Należy także nadmienić, że napisany w końcowej fazie okresu sub-apostolskiego List do Hebrajczyków, używa ogólnego słowa *hegoumenoi* (przełożeni): „Pamiętajcie o swych przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże, i rozpamiętując koniec ich życia, naśladowujcie ich wiarę” (Hbr 13,7). „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli, ponieważ oni czuwają nad duszami waszymi i muszą zdać z tego sprawę” (Hbr 13,17). „Pozdrówcie wszystkich waszych przełożonych i wszystkich świętych” (Hbr 13,24). Rzecz charakterystyczna, prezbiter piszący 3 J skarży się na Diotrefesa, który „pragnie być pierwszym wśród nich” (w. 9), a więc zagraża kolegalności władzy biskupów-prezbiterów.

Dwustopniową hierarchię Kościoła potwierdzają także pisma Ojców Apostolskich. *Didache*, czyli „Nauka dwunastu Apostołów”, to niewielkie dzieło traktujące o nakazach moralnych („dwie drogi”; rozdziały 1-6) i przepisach liturgiczno-organizacyjnych wspólnoty chrześcijańskiej (7-15), zakończone apokalipsą dotyczącą powtórnego przyjścia Pana (16). Utwór powstał w drugiej połowie I wieku i o palmę pierwszeństwa chronologicznego, jeśli chodzi o pisma chrześcijańskie poza Nowym Testamentem, rywalizuje z listem papieża Klemensa Rzymskiego (trzeci następcą św. Piotra, po Linusie i Anaclecie), napisanym ok. 95/6 roku do chrześcijan w Koryncie. *Didache*, po opisie Eucharystii (r. XIV), zawiera zalecenie: „Wybierzcie zatem sobie biskupów i diakonów, godnych Pana, ludzi cichych, spokojnych, bezinteresownych, wiarygodnych i wypróbowanych. Oni bowiem pełnią u was także posługę proroków i nauczycieli”²². W piśmie tym nie pojawiają się prezbiterzy. Z kolei św. Klemens Rzymski, pisząc list do Kościoła w Koryncie, ma na celu rozwiązanie sytuacji buntu w tamtejszej wspólnotce: „Widzimy bowiem, że niejednego odsunęliście od służby Bożej, choć żyjąc szlachetnie sprawował ją w sposób nienagan-

²¹ Por. R. BROWN, *Priest and Bishop. Biblical Reflections*, Eugene 1999, s. 72-73.

²² *Didache* XV,1; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, red. M. STAROWIEYSKI, tłumaczenie A. ŚWIDERKÓWNA, Kraków 2010, s. 40.

ny i zasługujący na powszechny szacunek²³. „To wstyd, umiłowani, wielki wstyd i rzecz niegodna życia w Chrystusie, słyszeć, że ów niezachwiany i stary Kościół w Koryncie przez jedną czy dwie osoby buntuje się przeciw swym prezbiterom²⁴. Zdaniem R. Browna, św. Klemens zna Hbr i dlatego argumentuje najpierw ogólnie, że w służbie Bożej musi istnieć porządek analogiczny do tego, który obowiązywał w świątyni jerozolimskiej²⁵. „Sko-ro – wyjaśnia św. Klemens – są to dla nas rzeczy oczywiste, to – gdy wejrzeliśmy już w głębie Bożej wiedzy – powinniśmy teraz czynić w należyтым porządku wszystko to, co Pan nam rozkazał wypełniać w wyznaczonym czasie. Rozkazał On, by ofiary i cała służba Boża odbywały się nie przypadkowo i bezładnie, lecz w określonych czasach i godzinach. Gdzie i przez kogo mają być sprawowane, On sam wyznaczył swoim najwyższym postanowieniem, aby wszystko odbywało się w sposób święty zgodnie z Jego życzeniem i miły Jego woli. Ci zatem, co w wyznaczonym czasie składają swoje ofiary, mili są Mu i szczęśliwi, gdyż stosując się do poleceń Pana, nie błędzą. Arcykapłanowi bowiem zlecona została właściwa mu służba Boża, kapłanom zostało wyznaczone właściwe im miejsce i lewitów powołano do właściwej im posługi. Człowieka świeckiego wiążą prawa właściwe świeckim²⁶. Św. Klemens nie tylko wskazuje na Boskie pochodzenie hierarchii, ale także jakby sugeruje podobieństwo między hierarchią chrześcijańską i hierarchią świątynną: Jezus Chrystus (jak arcykapłan), biskupi/prezbiterzy (jak kapłani), diakoni (jak lewici), oddzielając te urzędy od zadań wyznaczonych wiernym świeckim (po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej użyto tutaj słowo *laikos*).

W takim kontekście następuje szczegółowa prezentacja hierarchii Kościoła: „Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus został posłany przez Ojca. Chrystus przychodzi zatem od Boga, Apostołowie zaś od Chrystusa. Jedno i drugie, w tym właśnie porządku, stało się zatem z woli Bożej. Pouczeni przez Jezusa Chrystusa, w pełni przekonani przez Jego zmartwychwstanie, umocnieni w wierze w słowo Boże, wyruszyli Apostołowie w świat i z tą pewnością, jaką daje Duch Święty, głosili dobrą nowinę o nadchodzącym Króle-

²³ ŚW. KLEMENS RZYMSKI, *List do Kościoła w Koryncie* XLIV,6; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, s. 71.

²⁴ Tamże, XLVII,6; s. 72.

²⁵ Por. R. BROWN, *Rome*, w: TENŻE i J. P. MEIER, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York 2004, s. 170.

²⁶ ŚW. KLEMENS RZYMSKI, *List do Kościoła w Koryncie* XL,1-5; s. 69.

stwie Bożym, Nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących. A nie jest to nic nowego. Przed dawnymi wiekami pisano już o biskupach i diakonach. Tak bowiem mówi gdzieś Pismo Święte: «Ustanowię biskupów ich w sprawiedliwości, a diakonów ich w wierze»²⁷. W ostatnim zdaniu św. Klemens ma z pewnością na myśli Iz 60,17, dostosowując ten tekst, który w Septuagincie zawiera słowa „rządzący” (*archontes*) i „nadzorcy” (*episkopoi*), do swoich potrzeb²⁸. Nieco dalej św. Klemens wskazuje, że przekazywanie urzędu apostołskiego dokonuje się na bazie konkretnej zasady: „Także i nasi Apostołowie wiedzieli przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, że będą spory o godność biskupią. Z tego też powodu, w pełni świadomi, co przyniesie przyszłość, wyznaczyli biskupów i diakonów, a później dodali jeszcze zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę. Uważamy zatem, że nie jest rzeczą słuszną odsuwać od tej posługi ludzi, którzy wyznaczeni przez Apostołów lub też później przez innych wybitnych mężów, za zgodą całego Kościoła służyli trzódce Chrystusowej w sposób nienaganny, z pokorą i spokojem, bez małostkowości i którym od dawna wszyscy dają dobre świadectwo. I nie mały byłby to błąd pozbawiać godności biskupiej tych, co składają Bogu ofiary w nieskazitelnej pobożności”²⁹. Bezpośrednio dalej św. Klemens wypowiada się o prezbiterach: „Szczęśliwi ci prezbiterzy, którzy zakończyli już swoją drogę! Dla nich przynajmniej dobiega ona właściwego kresu przynosząc oczekiwane owoce. Nie potrzebują się lękać, że ktoś może ich usunąć z wyznaczonego im stanowiska”³⁰. I wreszcie następuje zalecenie, jak rozwiązać problem buntu: „Któż wśród was jest wspaniałomyślny, współczujący, pełen miłości? Niechaj powie: Jeśli to ja jestem powodem buntu, niezgody, rozłamów, odchodzę, oddałę się, dokąd zechcecie i zrobię to, co poleci zgromadzenie. Byleby tylko trzódka Chrystusowa żyła w pokoju razem z wyznaczonymi sobie prezbiterami. Kto tak postąpi, zyska sobie wielką sławę w Chrystusie i wszędzie będzie dobrze przyjęty (...)”³¹. „Wy zatem, którzy daliście początek buntowi, podporządkujcie się waszym prezbiterom, przyjmijcie karę jako drogę do nawrócenia, zginając kolana waszego serca. Uczcie się uległości porzuciwszy chełpliwą

²⁷ Tamże, XLII,1-5; s. 69-70.

²⁸ Septuaginta, red. A. RAHLFS, vol. II, Stuttgart 1962, s. 648.

²⁹ Św. KLEMENS RZYMSKI, *List do Kościoła w Koryncie* XLIV, 1-4; s. 70-71.

³⁰ Tamże, XLIV, 5; s. 71.

³¹ Tamże LIV, 1-3; s. 75.

i wyniosłą pewność siebie w mowie. Lepiej jeśli mali i uczciwi znajdziecie się w trzódce Chrystusowej, niż gdybyście mając nawet wielkie poważanie zostali wykluczeni z owej nadziei, jaką w Nim mamy³². Nie ulega zatem wątpliwości, że Kościołem w Koryncie kieruje kolegium biskupów/prezbiterów, a nie jednostka, aczkolwiek nie można wykluczyć pewnego rozróżnienia funkcji między biskupami i prezbiterami³³. Nominowania na urząd biskupa-prezbitera dokonują „Apostołowie lub też później inni wybitni mężowie, za zgodą całego Kościoła”. Kim są zatem ci wybitni mężowie?

4. Trójstopniowa hierarchia

W latach trzydziestych I wieku, w Antiochii nad Orontesem (dzisiejsza Turcja), mieście rzymskiej prowincji Syrii, pojawiła się nazwa „chrześcijanie” (po grecku *christianoï*), czyli „ludzie Chrystusa” (Dz 11,26). Na początku II wieku św. Ignacy Antiocheński (zm. ok. 107) stworzył termin „chrześcijaństwo” (*christianismos*), oddzielając tę religię od judaizmu: „to nie chrześcijaństwo przyjęło judaizm, lecz judaizm chrześcijaństwo³⁴. Żydzi osiedlili się w Antiochii od samego początku, tzn. od momentu założeniu miasta w 300 roku przed Chr. Jak zaświadcza Józef Flawiusz, posiadali oni „prawa miejskie na równi z Grekami. (...) Nieustannie przyciągali do swoich obrzędów religijnych ogromną liczbę Greków, którzy w pewnej mierze uczynili je częścią własnych³⁵. Niewątpliwie ta sytuacja w Antiochii umożliwiła potem swobodny i dynamiczny rozwój chrześcijaństwa. Z Ga 2,11-14 wiadomo, że jakiś czas przebywał tutaj Szymon Piotr, dlatego też Euzebiusz z Cezarei pisał, że św. Ignacy był „drugim następcą Piotra na biskupstwie antiocheńskim³⁶ („pierwszym biskupem był Ewodiusz³⁷). Św. Ignacy Antiocheński jako więzień podczas drogi ze swego miasta do Rzymu (trwającej ok. 6 tygodni?) napisał siedem listów, które znakomicie odzwierciedlają sytuację eklezjalną w Azji Mniejszej na początku II wieku. Św. Ignacy zdaje sobie sprawę z tego, że czeka go śmierć męczeńska: „Wolę umrzeć, [by połączyć się] z Chry-

³² Tamże, LVII,1-2; s. 77.

³³ Por. F. A. SULLIVAN, *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopacy in the Early Church*, New York 2001, s. 100.

³⁴ Św. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Kościoła w Magnezji*, 10,3; wydanie polskie: *Pierwszi świadkowie*, s. 122.

³⁵ JÓZEF FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, 7,45; wydanie polskie: Warszawa 1995, s. 394.

³⁶ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna*, III, 36,2; s. 135.

³⁷ Tamże II,22; s. 116.

stusem, niż królować aż po krańce ziemi”³⁸; „teraz dopiero zaczynam być uczniem”³⁹. Jest jedynym biskupem w Antiochii: „Pamiętajcie w modlitwie waszej o Kościele w Syrii, który ma teraz zamiast mnie Boga za pasterza. Strzec go będzie tylko Jezus Chrystus i wasza miłość”⁴⁰. I dalej: „Bóg raczył powołać do siebie biskupa Syrii i dlatego wezwał go ze wschodu na zachód. Dobrze jest zejść [jak słońce] ze świata ku Bogu, aby w Nim wzejść na nowo”⁴¹. Wszystkie napisane przez niego listy skierowane są do Kościołów w Azji Mniejszej, sześć – do wspólnot, jeden – do jednostki. Cztery listy powstały w Smyrnie, mianowicie do Kościoła w Efezie, Magnezji, Tralleis i Rzymie, trzy pozostałe natomiast – w Troadzie, tj. do Kościoła w Filadelfii, Smyrnie i biskupa Polikarpa ze Smyrny.

List do Kościoła w Efezie dokumentuje spotkanie św. Ignacego w Smyrnie z przedstawicielami Kościoła Efeskiego: „Tak więc w imię Boże powitałem całą waszą wspólnotę w osobie Onesimosa, męża niewypowiedzianej dobroci, waszego biskupa według ciała. Pragnę, abyście kochali go w Jezusie Chrystusie i abyście wszyscy byli mu podobni. Błogosławiony ten, który znalazłszy was godnych, dał wam łaskę posiadania takiego biskupa”⁴². Biskupowi Efezu towarzyszy diakon Burros, „pod każdym względem błogosławiony”⁴³, a w pracy duszpasterskiej – prezbiterium: „Godzi się zatem wychwalać na wszelki sposób Jezusa Chrystusa, który dał wam swoją chwałę, abyście zjednoczeni w jednym posłuszeństwie, poddani biskupowi, i kapłanom, we wszystkim byli uświęceni”⁴⁴. Św. Ignacy wyjaśnia następnie, na czym polega autorytet biskupa: „Jezus Chrystus, nasze nierozdzielne życie, jest bowiem myślą Ojca, podobnie jak i biskupi, ustanowieni aż po krańce świata, są w myśli Jezusa Chrystusa”⁴⁵. „Należy zatem, abyście postępowali zgodnie z myślą biskupa, co też czynicie. Wasi bowiem kapłani, słusznie szanowani i godni Boga, tak są zestrojeni z biskupem, jak struny z cytrą”⁴⁶. „Starajmy się zatem nie przeciwstawiać się biskupowi, abyśmy byli poddani Bogu”⁴⁷.

³⁸ Św. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Kościoła w Rzymie*, VI,1; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, s. 130.

³⁹ Tamże, V,3; s. 129-130.

⁴⁰ Tamże, IX,1; s. 131.

⁴¹ Tamże, II,2; s. 128.

⁴² Św. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Kościoła w Efezie*, I,3; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, s. 113.

⁴³ Por. tamże II,1; s. 113.

⁴⁴ Tamże, II,2; s. 113.

⁴⁵ Tamże, III,2; s. 114.

⁴⁶ Tamże, IV,1; s. 114.

⁴⁷ Tamże, V,3; s. 114.

List do Kościoła w Magnezji z kolei dokumentuje spotkanie św. Ignacego w Smyrnie z przedstawicielami Kościoła w Magnezji: „Skoro zasłużyłem na radość ujrzenia was w osobach Damasa, waszego godnego Boga biskupa, godnych kapłanów Bassosa i Apolloniosa oraz mojego towarzysza w służbie, diakona Zetiona [tekst urwany], obym mógł cieszyć się nim [nadal], gdyż jest on poddany swemu biskupowi jak łasce Boga, a kapłanom jak prawu Jezusa Chrystusa”⁴⁸. Ukazując relację biskupa do prezbiterów, św. Ignacy, z jednej strony niezwykle wyraźnie podkreśla władzę tego pierwszego, a z drugiej – dostrzega także odpowiedzialność za przewodzenie ludowi Bożemu tych drugich: „A wam godzi się nie wykorzystywać wieku waszego biskupa, lecz ze względu na moc Boga Ojca okazywać mu wszelkie poważanie. Wiem istotnie, że wasi święci kapłani nie nadużywają widocznej w nim młodości, lecz jako rozumni w Bogu poddają się mu [zawsze], właściwie jednak poddają się nie jemu, lecz Ojcu Jezusa Chrystusa, gdyż On jest biskupem wszystkich”⁴⁹. „Zaklinam was, starajcie się wszystko czynić w zgodzie Bożej pod kierunkiem biskupa, który zastępuje wam Boga, kapłanów zastępujących radę Apostołów i moich najdroższych diakonów, mających udział w posłudze Jezusa Chrystusa. (...) Niechaj nie będzie w was niczego, co mogłoby was dzielić, lecz jednoczcie się z biskupem i tymi, co wam przewodzą, a jedność ta stanie się obrazem i zarazem nauką nieśmiertelności”⁵⁰. „Podobnie więc jak Pan ani sam, ani przez swoich Apostołów, nic nie czynił bez Ojca, z którym stanowi jedno, tak i wy nie róbcie niczego bez biskupa i bez kapłanów”⁵¹.

List do Kościoła w Tralleis dokumentuje spotkanie św. Ignacego w Smyrnie z biskupem Tralleis, Polibiuszem: „Mogłem w jego osobie oglądać całą waszą wspólnotę”⁵². W tym liście niezwykle jasnym światłem rozbłyśka trójstopniowa hierarchia Kościoła: „Kiedy bowiem jesteście posłuszni waszemu biskupowi jak [samemu Jezusowi Chrystusowi], to w moich oczach nie żyjecie już według ludzkiego sposobu myślenia, lecz według [myśli Jezusa Chrystusa], który dla was umarł, byście uwierzywszy w śmierć Jego uniknęli śmierci. Jest zatem rzeczą konieczną, abyście – tak, jak to czyni-

⁴⁸ Św. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji*, II; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, s. 120.

⁴⁹ Tamże, III,1; s. 120.

⁵⁰ Tamże, VI,1-2; s. 121.

⁵¹ Tamże, VII,1; s. 121.

⁵² Św. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis*, I,1; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, s. 124.

cie – nie robili nic bez waszego biskupa, lecz abyście byli posłuszni także i kapłanom niby Apostołom Jezusa Chrystusa, który jest naszą nadzieją. W Nim się znajdziemy, jeśli tak właśnie żyć będziemy. Trzeba też, aby i diakoni, będący sługami tajemnic Jezusa Chrystusa, podobali się wszystkim na wszelki sposób. Nie są bowiem usługującymi przy jedzeniu i picu, lecz sługami Kościoła Bożego”⁵³. I nieco dalej: „Niechaj wszyscy szanują diakonów jak [samego Jezusa Chrystusa], a także biskupa, który jest obrazem Ojca, i kapłanów [prezbiterów] jak Radę Boga, i Zgromadzenie Apostołów: bez nich nie można mówić o Kościele”⁵⁴.

List do Kościoła w Rzymie, który został przesłany adresatom przez Efezjan⁵⁵, w ogóle, rzecz zaskakująca, nie wzmiankuje imienia biskupa, aczkolwiek zawiera najbardziej uroczysty adres, niespotykany w innych listach: „Ignacy, zwany też Teoforem, do Kościoła obdarzonego miłosierdziem przez hojność Najwyższego Ojca i Jego Jedyne Syna, Jezusa Chrystusa, Kościoła wielce umiłowanego i oświeconego z woli Tego, z którego woli istnieje wszystko, co istnieje, w miłości Jezusa Chrystusa, Boga naszego, Kościoła, który przewodzi w krainie Rzymian, godny Boga, godny czci, godny błogosławieństw, godny pochwały, godny powodzenia, godny czystości [wiary] i przewodzący w miłości,znaczony prawem Chrystusa i imieniem Ojca”⁵⁶.

List do Kościoła Filadelfii dokumentuje krótkie zatrzymanie się św. Ignacego w tym Kościele. Już w adresie pojawia się świadectwo o trójstopniowej hierarchii Kościoła w Filadelfii: „Jesteście radością moją wieczną i trwałą, zwłaszcza jeśli wszyscy pozostajecie w jedności z biskupem, jego kapłanami i diakonami, wyznaczonymi po myśli Jezusa Chrystusa, których On według własnej woli umocnił i utwierdził swoim Duchem Świętym”⁵⁷. Następnie, św. Ignacy wspomina bezimiennie biskupa Filadelfii: „O biskupie waszym wiem, że posługi swojej dla pożytku wspólnoty nie wziął sobie sam z siebie ani od ludzi, ani dla próżnej chwały, lecz z miłości Boga Ojca i Pana Jezusa. Jestem pod wrażeniem jego dobroci: jego milczenie może więcej niż pusta gadanina wielu. Dlatego też moja dusza błogosła-

⁵³ Tamże, II,1-2; s. 124.

⁵⁴ Tamże, III,1; s. 124.

⁵⁵ Por. św. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Kościoła w Rzymie*, X,1; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, s. 131.

⁵⁶ Tamże, adres; s. 128.

⁵⁷ Św. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Kościoła w Filadelfii*, adres; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, s. 132.

wi jego nastawienie wobec Boga – wiem, że jest prawe i doskonałe – jak również jego nieugiętość, nie znająca jednak gniewu, bo pełną wielkiej dobroci Boga żywego”⁵⁸. Warunkiem trwania chrześcijanina przy Chrystusie jest więź z biskupem: „Ci bowiem, co należą do Boga i Jezusa Chrystusa, wszyscy są z biskupem”⁵⁹. Biskup zapewnia także autentyczność Eucharystii: „Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup razem z kapłanami i diakonami, współsługami moimi. W ten sposób wszystko, co czynicie, będziecie czynić po myśli Bożej”⁶⁰. Św. Ignacy przyznaje, że dzięki Duchowi Świętemu wie, jaką rolę odgrywa w Kościele biskup: „Duch to głosił mówiąc: «Nie czyńcie nic bez biskupa»”⁶¹. Istotna jest również jedność chrześcijan „z radą biskupa”⁶², czyli prezbiterami.

List do Kościoła w Smyrnie stanowi jakby syntetyczne podsumowanie teologii sakramentu Święceń w ujęciu św. Ignacego: „Wszyscy idźcie za biskupem, jak Jezus Chrystus za Ojcem, i za waszymi kapłanami, jak za Apostołami. A diakonów poważajcie jak przykazania Boże. Niechaj nikt w sprawach dotyczących Kościoła nie robi niczego bez biskupa. Uważajcie za ważną tylko taką Eucharystię, która sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu on zleci. Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Jezus Chrystus, tam i Kościół powszechny. Nie wolno bez biskupa ani chrzczyć, ani sprawować agapy, lecz co on zatwierdzi, to i dla Boga będzie miłe. W ten sposób wszystko, co czynicie, będzie pewne i ważne”⁶³.

Uzupełnieniem *Listu do Kościoła w Smyrnie* jest oddzielny *List do Polikarpa*, biskupa tej wspólnoty, pełen konkretnych wskazówek duchowo-pastoralnych: „Zachęcam cię przez łaskę, jaką jesteś przyodziany, sam przyśpiesz biegu i napominaj wszystkich, aby mogli dostąpić zbawienia. Dowiedz swoich praw do piastowanej godności przez troskliwość w sprawach tak ciała, jak ducha. Dbaj o jedność, gdyż od niej nie ma nic lepszego. Wszystkich dźwigaj, jak i ciebie Pan dźwiga. Wszystkich znoś w miłości,

⁵⁸ Tamże, I,1-2; s. 132.

⁵⁹ Tamże, III,2; s. 132.

⁶⁰ Tamże, IV,1; s. 133.

⁶¹ Tamże, VII,2; s. 134.

⁶² Tamże, VIII,1; s. 134.

⁶³ Św. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Kościoła w Smyrnie*, VIII,1-2; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, s. 138.

co zresztą czynisz. Nieustannie znajduj czas na modlitwę: proś o mądrość większą od tej, którą posiadasz, a duch twój niech czuwa bez chwili spoczynku. Mów z każdym z osobna naśladując obyczaje Boże. Noś słabości wszystkich niby zawodnik doskonały. Gdzie większy trud, tam i zysk wielki⁶⁴. „Niech nic się nie dzieje bez twojej wiedzy, lecz i ty nic nie czynź bez Boga”⁶⁵. Sam Polikarp (poniósł śmierć męczeńską ok. 155 r.), pisząc *List do Kościoła w Filippi*, używa sformułowania: „Polikarp i będący z nim razem kapłani [prezbiterzy]”⁶⁶. Nieco dalej wspomina także diakonów: „Podobnie i diakoni niech będą bez zarzutu w obliczu Jego sprawiedliwości, są bowiem sługami Boga i Chrystusa, a nie ludzi”⁶⁷. I dodaje: „Młodzi muszą (...) być poddani kapłanom i diakonom jak Bogu i Chrystusowi”⁶⁸.

Antiochia jest modelowym przykładem wykrystalizowania się trójstopniowej hierarchii Kościoła, przenikającej do innym wspólnot. Spróbujmy zatem teraz syntetycznie odtworzyć tę linię rozwojową. Wskutek prześladowań w Jerozolimie ze strony Żydów niektórzy rozproszeni chrześcijanie (także z Cypru i Cyreny) docierają do Antiochii (por. Dz 11,19). Tam „wielka liczba uwierzyła i nawróciła się do Pana” (Dz 11,21). Wówczas Kościół w Jerozolimie wysłał do Antiochii Barnabę (por. Dz 11,22), a ten przyprowadza Szawła, z którym pracuje razem „przez cały rok” (por. Dz 11,26). Następnie, „przybyli z Jerozolimy do Antiochii prorocy” (Dz 11,27). Konstytuuje się kolegium, które kieruje tym Kościołem: „W Antiochii, w tamtejszym Kościele, byli prorokami i nauczycielami: Barnaba i Szymon, zwany Niger, Lucjusz Cyrenejczyk i Manaen, który wychowywał się razem z Herodem tetrarchą, i Szawel” (Dz 13,1). Mowa jest, że oni „odprawiają publiczne nabożeństwa” (por. Dz 13,2), a więc przewodniczą liturgii. Niedługo potem Szawel/Paweł i Barnaba, jako Apostołowie (por. Dz 14,4.14), udają się na misje, a więc stacjonarne kolegium kierownicze zacieśnia się do „proroków i nauczycieli”. Kiedy jednak w efekcie zachowania Piotra wybuchła kontrowersja wokół tego, na jakich warunkach przyjmować do Kościoła Żydów, a na jakich pogan (por. Ga 2,11-14), na Sobór Jerozolimski udają się „Paweł i Barnaba i jeszcze kilku innych” (Dz 15,2).

⁶⁴ Św. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Polikarpa*, 1,2-3; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, s. 140.

⁶⁵ Tamże, IV,1; s. 141.

⁶⁶ Św. POLIKARP, *List do Kościoła w Filippi*, adres; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, s. 156. O wymogach stawianych prezbiterom zob. VI,1-3 oraz XI,1-2.

⁶⁷ Tamże, V,2; s. 158.

⁶⁸ Tamże, V,3; s. 158.

Po powrocie do Antiochii Barnaba i Paweł najpierw zgodnie współpracują ze sobą (por. Dz 15,35), ale niedługo potem między nimi „zaostrzył się spór, tak iż oddalili się od siebie wzajemnie” (Dz 15,39). W opuszczonej przez Pawła i Barnabę Antiochii w kolegium „proroków i nauczycieli” zaczyna się powoli wyłaniać jednostka, pomna mocy autorytetu Piotra czy Pawła. Napisana w Antiochii jako odpowiedź na problemy w tym Kościele po 70 roku Ewangelia według św. Mateusza odnosi się w dużej mierze do zagadnienia autorytetu. Następuje podkreślenie rangi Piotra jako jednostki w gronie Dwunastu (por. Mt 16,18-19), a jednocześnie krytyka tych uczonych w Piśmie i faryzeuszów, którzy „lubią zaszczytne miejsca na ucztach i pierwsze krzesła w synagogach” (Mt 23,6). Jak wskazuje J. P. Meier, ok. 100 roku przewodzący prorok-nauczyciel staje się biskupem, inni prorocy-nauczyciele – pozostają prezbiterami, a jeszcze inni współpracownicy – diakonami⁶⁹. Trzeba jeszcze odpowiedzieć tylko na jedno pytanie: W jaki sposób następuje ustanawianie biskupów, prezbiterów i diakonów?

5. Sukcesja apostolska

Napisany w Rzymie w połowie II wieku *Pasterz Hermasa*, człowieka świeckiego, odnosi się do „przywódców Kościoła”⁷⁰, „starszych/prezbiterów”⁷¹ i „starszych kierujących Kościołem”⁷². Następnie, w kontekście kamieni używanych do budowy, mowa jest o „Apostołach, biskupach, nauczycielach i diakonach”⁷³, a także o „zwierzchnikach Kościoła”⁷⁴. W przypowieściach, czyli końcowej części *Pasterza Hermasa*, wzmiankowani są jeszcze raz „diakoni”⁷⁵ i „biskupi” (2 razy)⁷⁶. Św. Justyn (zm. ok. 165), piszący również w Rzymie, w połowie II wieku, swoją *1 Apologię*, kilkakrotnie określa sprawującego Eucharystię ogólnym mianem „przełożonego (*proestos*) braci”⁷⁷. Wszystko wskazuje zatem na to, że wprawdzie Kościołem w Rzy-

⁶⁹ Por. J. P. MEIER, *Antioch*, w: TENŻE i R. E. BROWN, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity* s. 77.

⁷⁰ PASTERZ HERMASA, widzenie 2,6(2),6; wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie*, s. 215.

⁷¹ Tamże, widzenie 2,8(4),2; s. 216.

⁷² Tamże, widzenie 2,8(4),3; s. 216.

⁷³ Tamże, widzenie 3,13(5),1; s. 219.

⁷⁴ Tamże, widzenie 3,17(9),7; s. 223.

⁷⁵ Tamże, przypowieść dziewiąta, 103(26),2; s. 284.

⁷⁶ Tamże, przypowieść dziewiąta, 104(27),2; s. 285.

⁷⁷ Por. św. JUSTYN, *1 Apologia*, 65; wydanie polskie: *Pierwsi apologetyci greccy*, red. L. MISIARCZYK, Kraków 2004, s. 255.

mie kieruje kolegium, to jednak znowu wyróżnia się pewna jednostka, uznająca się najprawdopodobniej za następcę Szymona Piotra. Euzebiusz z Cezarei relacjonuje, że Hegezyp (II w.) w drodze do Rzymu „zetknął się z bardzo wielu biskupami i że u wszystkich tę samą znalazł naukę”⁷⁸. Następnie przytacza słowa Hegezypa: „Gdym był w Rzymie, ustaliłem sukcesję (*diadochen epoiesamen*) aż do Aniceta [155-166], którego diakonem był Eleuteros. A po Anicecie objął następstwo Soter, po nim zaś Eleuteros. W każdej zaś sukcesji (*diadoche*) i w każdym mieście tak się rzeczy mają, jak to przekazuje Zakon i Prorocy, i Pan”⁷⁹.

Wątek sukcesji, przede wszystkim w Kościele Rzymskim, podejmuje św. Ireneusz (zm. ok. 202), biskup Lyonu, który m.in. jako prezbiter gościł w Rzymie za papieża Eleuterosa (175-189). W dziele *Adversus haereses* (ok. 180) wyjaśnia on zasadę sukcesji apostoelskiej: „Tak więc tradycja Apostołów, która została objawiona na całym świecie, jest dostępna w każdym Kościele dla wszystkich, którzy prawdziwie chcą zobaczyć prawdę. Możemy wyliczyć tych, którzy zostali ustanowieni przez Apostołów jako biskupi w poszczególnych Kościołach i są ich następcami aż do naszych czasów”⁸⁰. Jednocześnie jednak św. Ireneusz z Lyonu w podobnym rozumowaniu ukazuje związek prezbiterów z Apostołami: „Dlatego trzeba słuchać prezbiterów, którzy są w Kościele i mają swe następstwo od Apostołów (...). Razem z następstwem biskupstwa otrzymali godny zaufania charyzmat prawdy, tak jak to się spodobało [Bogu] Ojcu. Wszyscy inni, którzy nie chcą nic wiedzieć o owym następstwie, sięgającym aż do początków, i zbierają się osobno w jakimś miejscu, są podejrzani; są albo heretykami o fałszywych poglądach, albo schizmatykami, wyniosłymi i zadufanymi w sobie, albo działają jak hipokryci, tylko dla zysku i próżnej chwały”⁸¹.

Św. Ireneusz przechodzi następnie do Kościoła w Rzymie: „Zbyt wiele miejsca w tej księdze zajęłoby wyliczanie sukcesji [biskupów] we wszystkich Kościołach, przekazujemy zatem tradycję pochodzącą od Apostołów i wiarę głoszoną ludziom tylko na przykładzie największego, najstarszego i wszystkim znanego Kościoła, założonego i ustanowionego przez dwu najślawniejszych Apostołów, Piotra i Pawła, Kościoła w Rzymie, tradycję i wiarę tak, jak dotarła ona do nas dzięki następstwu kolejnych biskupów.

⁷⁸ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna*, IV,22,1; s. 178.

⁷⁹ Tamże, IV, 22,3; s. 179.

⁸⁰ ŚW. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses*, III,3,1; wydanie polskie: *Chwałą Boga żyjący człowiek*, red. pol. W. MYZOR, Kraków 1999, s. 36.

⁸¹ Tamże, IV,26,2; s. 37.

Tak właśnie zawstydzimy wszystkich, którzy w jakiś sposób, czy to dla przypodobania się, czy dla próżnej chwały, czy to przez zaślepienie i złą wolę, gromadzą się osobno, nie jak należy. Tymczasem z tym Kościołem, z powodu jego szczególnego autorytetu założenia, winien zgadzać się każdy Kościół, to znaczy wszyscy wierni zewsząd. W nim zawsze została zachowana przez wiernych zewsząd ta tradycja, która wywodzi się od Apostołów. A więc błogosławieni Apostołowie, zakładając i budując Kościół, powierzyli Linusowi urząd biskupa dla zarządzania Kościołem. To ten Linus, którego Paweł wspominał w Liście do Tymoteusza [2 Tm 4,21]. Jego następcą był Anaklet. Po nim, jako trzeciemu, przypadło biskupstwo Klemensowi, który jeszcze i widział Apostołów, i utrzymywał z nimi kontakty (...). Po Klemensie nastąpił Ewaryst, po Ewaryście Aleksander, a następnie szósty, licząc od Apostołów, Sykstus, po nim Telesfor, który poniósł chwalebne męczeństwo, następnie Hygin, dalej Pius, po nim Anicet, po Anicecie nastąpił Soter, a obecnie jest biskupem, jako dwunasty po Apostołach, Eleuteros. Na podstawie takiego porządku i sukcesji tradycja apostołowa w Kościele i głoszenie prawdy przechodzi aż do nas. I jest to najpełniejszy dowód, że w Kościele jest przechowana i przekazana w prawdzie, jednak i ożywiająca wiara, od Apostołów aż do dzisiaj”⁸².

Należy jeszcze zwrócić uwagę na to, że w przechowanym przez Euzebiusza z Cezarei liście św. Ireneusza do papieża Wiktora (189-199) znajduje się fraza: „prezbiterzy, którzy przed Soterem stali na czele Kościoła, przez Ciebie [tj. Wiktora] obecnie rządzonego, a więc Anicet, Pius, Hygin, Telesfor, Ksystus”⁸³. Jak komentuje J. Gnilka: „W przypadku Aniceta, Sotera, Eleuteriusza, a przede wszystkim Wiktora, który występował w sporze o datę Wielkanocy, znane są nam ich dokonania wskazujące na ich rolę przywódczą. Nie znamy też konkretnych form sprawowania władzy w Kościele Rzymskim tamtych czasów. Prawdopodobnie utrzymały się jeszcze jakieś elementy władzy kolegialnej. Koniec końcem, wszystkie imiona wskazują na wybitnych prezbiterów, którzy – poczynając od Aniceta – w kolegium prezbiterów i w ramach rozczłonkowania Kościoła powszechnego, zmierzali do zajęcia bardziej jednoznacznej pozycji kierowniczej”⁸⁴. Sukcesja apostołowa to nieprzerwana od samych początków Kościoła ciągłość święceń biskupich i przyporządkowanych im święceń prezbiteratu.

⁸² Tamże, III,3,2-3; s. 37-39.

⁸³ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna*, V,24,14; s. 242.

⁸⁴ J. GNILKA, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, Kraków 2002, s. 291.

Zakończenie

Nietrudno zatem na koniec stwierdzić, że zaistniały trzy drogi prowadzące od posłannictwa Apostołów do trójstopniowej hierarchii Kościoła: biskup – prezbiterzy – diakoni, mianowicie: jerozolimską, antiocheńską i rzymską. Wykryształowanie się trójstopniowej hierarchii miało miejsce w okresie recepcji Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie, dokonywanej z intensywną pomocą Ducha Świętego. Badając zachowane źródła, można odnieść wrażenie, że Kościół pierwotny lękał się nieco zastąpienia kolegalności posługi Dwunastu władzą jednostki (biskupa), ale szybkie rozszerzenie się chrześcijaństwa pociągnęło za sobą konieczność przemyślenia i wykrycia chcianej przez Boga odpowiedniej organizacji życia eklezjalnego.

Model jerozolimski wiąże się z wielkością postaci Jakuba, brata Pańskiego. Jego rodzinna bliskość z Jezusem, połączona z doświadczeniem chrystofanii i osobistą pobożnością, sprawiła, że najpierw współpracuje on z gronem Dwunastu, a potem (po śmierci Jakuba, brata Jana) staje się jednym z filarów jerozolimskiego Kościoła-Matki. Nic więc dziwnego, że po jego męczeńskiej śmierci władzę biskupią przejmuje bez trudu jednostka, kolejny krewny Jezusa (Szymon).

Model antiocheński wiąże się z wielkością postaci Pawła, apostoła pogan. Wspólnoty chrześcijańskie zakładane przez niego pozostają z nim w kontakcie, nawet jeśli posiadają lokalną strukturę władzy. W ramach tej lokalnej struktury działają prorocy i nauczyciele, a następnie kolegium biskupów-prezbiterów otoczonych diakonami. Z biegiem czasu, w wyniku uraty żywego kontaktu z Pawłem, wyróżnia się jednostka (biskup), uobecniająca samego Jezusa, otoczona prezbiterami (odzwierciedlającymi Apostołów) i diakonami (jako pomocnikami).

Model rzymski wiąże się z wielkością postaci Piotra, posiadającego prymat otrzymany od samego Jezusa. Nawet jeśli przez dłuższy czas utrzymuje się w stolicy Imperium kolegalna struktura władzy, to i tak jeden z biskupów ma coraz większą świadomość odpowiedzialności za cały Kościół (prymat) i z tym łączy się także jego pierwszeństwo w Kościele lokalnym. Można stwierdzić, że struktura władzy rzymskiej, papież i inni biskupi czy prezbiterzy, odzwierciedla grono Dwunastu z Piotrem na czele.

FROM APOSTLES TO BISHOPS – THREE WAYS

SUMMARY

The author of this text traces the development of the ministry of leadership in the early Church, beginning from Jesus and the Apostles to the fully developed episcopate in the writings of St. Irenaeus. There are three ways of this development: the way of Jerusalem, the way of Antioch and the way of Rome. The first of them is connected with the authority of James (brother of the Lord), the second of them is connected with the authority of Paul and the third of them is connected with the authority of Peter.

KS. MIECZYŚLAW OZOROWSKI

TOŻSAMOŚĆ I POSŁUGA BISKUPA W NAUCZANIU BŁ. JANA PAWŁA II

Treść: Wstęp; 1. Podstawy powołania biskupiego w Kościele; 2. Kolegialność biskupów; 3. Posługa biskupa diecezjalnego; Zakończenie.

Wstęp

Biskupi w Kościele zostali powołani przez Chrystusa do szczególnej posługi. Zostali wezwani przez Pana, aby na wzór Apostołów porzucić wszystko i oddać się na wyłączną służbę Bogu i ludziom w Kościele. Naśladuje on Chrystusa upodobniając się do Niego przez świętość życia. Nosi on w sercu troskę o cały Kościół, rozproszony na ziemi, i wielkodusznie oddaje swoje siły powierzonej sobie wspólnocie Kościoła lokalnego. Jest on prorokiem, świadkiem i sługą nadziei¹. W niniejszym opracowaniu postaramy się ukazać, opierając się na nauczaniu Błogosławionego Papieża Jana Pawła II, powołanie, tożsamość i posłannictwo biskupa w Kościele.

1. Podstawy powołania biskupiego w Kościele

Z woli Chrystusa biskupi, jako następcy Apostołów, są świadkami i kontynuatorami tajemnicy Kościoła (PG 1). Podobnie, jak życie i działalność Chrystusa były odzwierciedleniem obecności Ojca i Ducha Świętego w świecie, podobnie i biskup jest znakiem obecności i działania całej Trójcy Świętej (PG 7)². Trynitarny fundament posługi biskupiej zobowiązuje go do odpowiedniego sposobu życia, co odczytujemy wyraźnie w następujących słowach: „wobec trzynitarnego charakteru swego życia, każdy biskup w swojej posłudze zobowiązany jest do czuwania z miłością nad swoją owczarnią, w której został postawiony przez Ducha Świętego, aby

¹ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Pastores gregis* 13; dalej PG.

² R. SŁUPEK, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves'a Congara*, Lublin 2004.

kierować Kościołem Bożym: W imię Ojca, którego obraz uobecnia; w imię Jezusa Chrystusa, Jego Syna, przez którego ustanowiony został mistrzem, kapłanem i pasterzem; w imię Ducha Świętego, który daje życie Kościołowi i podtrzymuje słabość ludzką swoją mocą” (PG 7). Treści te są przypomniane przy udzielaniu święceń biskupich w liturgii rzymskiej³. Podczas konsekracji biskupiej, w geście nałożenia rąk, urzeczywistnia się przekaz misji apostołskiej związanej z duchowym darem Ducha Świętego (KK 21).

Ze względu na chrystusowe, boskie pochodzenie tego urzędu, od starożytności osoba biskupa cieszyła się szczególnym szacunkiem wiernych⁴. W wielu kulturach do dzisiaj pozostał zwyczaj całowania biskupa w rękę jak kochającego Ojca, dawcy życia. Ojcowski wymiar powołania biskupiego znajduje swój obraz w symbolice katedry, która przywołuje ojcowską władzę Boga, i która może być zajmowana jedynie przez biskupa (PG 11).

Chrystus Dobry Pasterz jest wzorem życia i posługi każdego biskupa⁵. Wskazuje On na odpowiedni styl życia i posługi biskupa, na przyjęcie i przeżywanie dziedzictwa duchowego. Jest On zachętą do wejścia w dynamizm pasterskiej pro-egzystencji, składając codziennie dar z siebie samego w ofierze dla braci. Niewątpliwie wymaga to od biskupa postawy służby, przenikniętej siłą ducha, apostołską odwagą i ufnym zawierzeniem mocy Ducha Świętego. Powinien więc naśladować kenozę Chrystusa Sługi, pokornego i ubożego tak, aby posługa pasterska ukazywała w nim prawdziwe oblicze Jezusa (PG 11). Papież Jan Paweł II podkreślał następujące cechy osobowe biskupa: wzorowe życie moralne, zdolność do nawiązywania autentycznych i konstruktywnych relacji z ludźmi, zdolność do utrzymywania dialogu, postawa otwarta oraz zachęcająca do współpracy ze wszystkimi, dobroć serca, cierpliwość i wyrozumiałość. Jeżeli zaś chodzi o kolegialną posługę episkopatu to sakramentalne braterstwo ma prowadzić od wzajemnego przyjęcia i szacunku, do troskliwej życzliwości i konkretnej współpracy. Te cechy uzdalniają go do odrzucania ciągle grożących każdemu wierzącemu pokus egoizmu i indywidualizmu, z których łatwo rodzą się – także we wspólnocie kościelnej – rywalizacja, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość a także nieosobowe i biurokratyczne sprawowanie władzy kościelnej.

³ Obrzędy święceń biskupa, prezbitera i diakonów, w: Pontyfikał Rzymski, Katowice 1999 s. 23.

⁴ E. DASSMANN, *Powstanie i teologiczne uzasadnienie kościelnych urzędów w starożytnym kościele*, *Communio* (1997)3, s. 27.

⁵ JAN PAWEŁ II, Homilia na zakończenie Synodu. Ukazujcie oblicze Chrystusa Dobrego Pasterza, *L'OssRom(Pl)* (2002)1, s. 37.

Postawa biskupa znajduje swoją realizację sakramentalną. Sprawując codziennie Eucharystię z Chrystusem, biskup powinien codziennie powierzać siebie Bogu Ojcu, wyrażając ofiarniczy wymiar swojej posługi (PG 16). Powinno również znaleźć swoje odzwierciedlenie w przyjęciu drogi Rad Ewangelicznych, ponieważ biskup jest osobą konsekrowaną: „W życiu biskupa powinno jaśnieć życie Jezusa, a więc jego posłuszeństwo Ojcu aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej (por. Flp 2,8). Jego miłość czysta i dziewicza oraz Jego ubóstwo, będące absolutną wolnością wobec dóbr ziemskich” (PG 18). To duch Ośmiu Błogosławieństw powinien przenikać życie i postępowanie biskupa na co dzień. Świadectwo życia, jest dla biskupa - pasterza źródłem autorytetu moralnego. To ono sprawia, że sprawowanie urzędu i wykonywanie rzeczywistej władzy staje się bardziej skuteczne duszpastersko, a uzyskana wiarygodność moralna ułatwia przyjęcie decyzji, zaś autentycznemu nauczaniu lud Boży może pewniej zaufać (PG 11).

Obrzęd święceń biskupich posiada głęboką i bogatą symbolikę. Jan Paweł II zwracał szczególną uwagę na symbolikę przekazania pierścienia. Znak ten jest wezwaniem do przyjęcia zobowiązania, związanego z odzwierciedleniem w sobie dziewiczej miłości Chrystusa wobec swoich wiernych (1P 1,22), aby budować wzajemne relacje oparte na wzajemnym szacunku i poważaniu na podobieństwo zgodnej i miłującej się rodziny (PG 38).

To sam Chrystusa ustanowił dwunastu Apostołów, aby byli nieustannie z Nim, aby przyłgnęli do Niego oraz aby podjęli się misji kontynuacji Jego dzieła na ziemi. Misja Dwunastu jest odzwierciedleniem i uczestnictwem w misji samego Pana, który głosi naukę, uzdrawia chorych, wypędza złe duchy itd⁶. Grupa dwunastu Apostołów stała się w ten sposób szczególną rzeczywistością społeczno-kościelną, odrębną i pod pewnymi względami niepowtarzalną. Biskupi stali się następcami Apostołów, pasterzami Kościoła, a ich związek z Chrystusem jest ścisły (KDK 19-20)⁷.

Sam Pan dał Apostołom i ich następcom nakaz oraz władzę, aby nauczali wszystkie narody, by uświęcali ludzi w prawdzie i aby byli ich pasterzami (DB 2). Nie mniej jednak Jezus nie określił dokładnie nazw urzędów, ich liczby oraz struktury. Wyraźnie jednak wskazywał, że duch służby powinien cechować posługiwanie kościelne, które ewidentnie odróżnia się od sposobu sprawowania władzy w społeczeństwie świeckim (KDK

⁶ JAN PAWEŁ II, Kościół – wspólnota hierarchiczna zbudowana na fundamencie Dwunastu. Katecheza środowowa z 1.07.1992, Wierzę w Kościół, Watykan 1995, n. 2.

⁷ Cz. BARTNIK, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982 s. 192-193.

24, PG10, KKK 877)⁸. Konkretnie urzędy kościelne w pierwotnym Kościele były tworzone w odpowiedzi na uwarunkowania społeczno-historyczne, oraz ze względu na wzrastającą świadomość ludu Bożego. Chodziło tu o sprawowanie liturgii, szafowanie sakramentów, głoszenie i strzeżenie prawowiernej nauki a także kierowanie wspólnotą w duchu miłości i troski braterskiej⁹. Biskupi są następcami Apostołów nie tylko w autorytecie i świętej władzy, ale także w formie apostołskiego życia, czyli nieustannym czuwaniu nad ludem Bożym (PG 43). Na Kościele spoczywa obowiązek krzewienia wiary i niesienia zbawienia, które zostało wysłużone przez Chrystusa (Mt 28,19-20). Biskupi odziedziczyli po Apostołach ten wyraźny nakaz i kontynuują to dzieło w łączności z Następcą Piotra, biskupem Rzymu, wspomagani przez kapłanów i diakonów przekonani, że Chrystus ich wspomaga swoją łaską i mocą życia¹⁰.

2. Kolegialność biskupów

Papież Jan Paweł II wielokrotnie przypominał, że do podstawowych zadań biskupa należy troska o jedność i łączność Kościoła lokalnego z Kościołem powszechnym, a przede wszystkim z Biskupem Rzymu (PG 55). Jedność Kościoła, a w nim jedność kolegium biskupiego, odwzorowuje jedność samej Trójcy Świętej (PG 8). To niezgłębione misterium Trójcy jest wzorem jedności i niepodzielności Kościoła, a w konsekwencji jest wzorem jedności i niepodzielności, ale także powszechności episkopatu¹¹. Kolegium biskupie składa się z przedstawicieli wielu różnorodnych tradycji kościelnych i językowych. Ukazuje ono jedność trzody Chrystusowej, pochodzącej z różnych kontynentów, państw, społeczeństw i kultur (KK 22). Jedność Episkopatu jest nie tylko obrazem, ale elementem konstytutywnym jedności Kościoła¹².

Chrystus powołując Apostołów ustanowił z nich kolegium, czyli stały zespół, na czele którego postawił Piotra. Podobnie obecnie cały episkopat, czyli

⁸ E. DASSMANN, *Powstanie i teologiczne uzasadnienie kościelnych urzędów w starożytnym kościele*, *Communio* (1997)3, s. 21-22; E. OZOROWSKI, *Kościół*, Wrocław 1984 s. 146.

⁹ A. ŚWIDERKÓWNA, *Pierwsi świadkowie, Pisma Ojców Apostolskich*, Warszawa 1998 s. 120.

¹⁰ A. DULLES, *Posługa kapłańska we współczesnym świecie*, Kraków 2005 s. 40.

¹¹ E. OZOROWSKI, *Kolegialność biskupów – jej soborowa idea i realizacja*, *Studia Teologiczne Białystok, Drohiczyn, Łomża* 23(2005) s. 53.

¹² JAN PAWEŁ II, List apostołski *Motu proprio* o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów, *Apostolos suos*, L'OssRom(PL) (1999)1, 8.

wspólnota biskupów oraz Biskup Rzymu pozostają we wzajemnej łączności (KK 19; KPK Kan. 330). Ta kolegialna jedność biskupów znajduje swoją podstawę w sakramencie święceń, a także w komunii hierarchicznej. Biskup nigdy nie jest sam, nie tylko dlatego, że pozostaje w łączności z Bogiem Ojcem przez Syna i w Duchu Świętym, ale zawsze pozostaje ze swoimi braćmi w biskupstwie oraz łączy się z Następcą św. Piotra (PG 8). Biskup Rzymu, Następca św. Piotra na tej stolicy, jednocześnie jest Głową Kolegium (KKK 880)¹³. Jan Paweł II wyraźnie zrównoważył naukę Soboru Watykańskiego II o kolegialności episkopatu i prymacie papieża (KK 22), wskazując, że również papież nie może funkcjonować bez biskupów i całego Kościoła.

Papież przypominał, że kolegium biskupów jest „niepodzielnym podmiotem teologicznym” (PG 8). Podobnie jak Kościół jest jeden i niepodzielny, tak również kolegium biskupów jest niepodzielnym podmiotem, który działa i sprawuje władzę w ścisłej łączności z Biskupem Rzymu. W tym kolegialnym urzędzie uczestniczą wszyscy biskupi. Przez sam fakt otrzymania święceń stają się oni członkami tego Kolegium¹⁴. Każdy biskup, nawet ten, który nie stoi na czele żadnego Kościoła partykularnego, otrzymuje udział we władzy Chrystusa, Głowy i Pasterza Kościoła. Do Kolegium przynależą więc również biskupi pomocniczy, przedstawiciele Stolicy Apostolskiej, biskupi seniorzy (PG 8).

Posługa biskupa w kościele partykularnym jest również widocznym i realnym znakiem urzeczywistniania się Kościoła powszechnego w kościele lokalnym. Biskup jest odpowiedzialny, aby Kościół partykularny był ukształtowany na obraz Kościoła powszechnego, z jego wszystkimi cechami konstytutywnymi. Jan Paweł II podkreślał, że „wszyscy biskupi zatem, rezydujący we własnych Kościołach partykularnych, rozproszonych po świecie, a zarazem zawsze zachowujący komunię hierarchiczną z Głową Kolegium biskupów i z samym Kolegium, w znaczący sposób wyrażają powszechność Kościoła, a równocześnie nadają to samo znamię powszechności własnemu Kościołowi partykularnemu” (PG 55). Znamię powszechności realizuje się w każdym Kościele partykularnym. Rzeczywistość komunii jest podstawą relacji pomiędzy Kolegium Biskupów, Biskupem Rzymu oraz pomiędzy poszczególnymi biskupami. Biskup diecezjalny nie może skutecznie sprawować swojej władzy i urzędu bez hierarchicznej komunii z Papieżem i Kolegium Biskupów. Podobnie Biskup Rzymu, Głowa Kole-

¹³ Kongregacja Nauki Wiary, *List Communionis notio* (28 maja 1992 r., 9) podkreśla także), 12.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Motu proprio* o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów, *Apostolos suos*, L'OssRom(PL) (1999)1, 12.

gium Biskupiego, sprawując swoją najwyższą posługę pasterską wobec Kościoła, musi zawsze działać w komunii ze wszystkimi innymi biskupami, w łączności z całym Kościołem (PG 56).

Władza kolegialna biskupów ujawnia się w sposób uroczysty podczas zgromadzenia soborowego (KKK 884). Również zgromadzenie synodalne jest wyrazem kolegialnej troski biskupów o los Kościoła powszechnego. Zgromadzeni na Synodzie biskupi zazwyczaj nie rozstrzygają ani nie wydają dekretów, rozpatrują przedstawione sprawy oraz wysuwają wnioski. Głos decydujący należy do Biskupa Rzymu, który ma prawo zatwierdzić decyzje Synodów i Soborów (PG 8). Biskupi mogą też gromadzić się i obradować na synodach i soborach prowincjonalnych oraz regularnie pracować i podejmować wspólne ustalenia w ramach narodowych Konferencji Episkopatu (KKK 887). W ten sposób biskupi przyczyniają się do wzrostu wiary i większego zachowania dyscypliny kościelnej. Kolegialna troska biskupów powinna koncentrować się na ubogich, prześladowanych za wiarę, a także na misjonarzach, pracujących na całej ziemi (KKK 886). Ważnym zadaniem jest wynikającym z kolegialności jest zwrócenie uwagi na promocję dialogu ekumenicznego i między religijnego (PG 64).

Jednym z przejawów komunii pomiędzy biskupami a Katedrą Piotrową są wizyty *ad limina Apostolorum*. Nie jest to tylko kurtuazyjna pielgrzymka do grobów książąt apostołów Piotra i Pawła, ale jest to wymiana duchowych darów i informacji. W tym czasie, w odpowiednich urządach Stolicy Apostolskiej jest składane pięcioletnie sprawozdanie z działalności Kościoła lokalnego, ale jest to również okazja do indywidualnej i zbiorowej konsultacji, gdy są przygotowywane ważne dokumenty kościelne (PG 57).

Jan Paweł II zachęcał również biskupów do wspierania komunii pomiędzy diecezjami i wzywał do solidarności między Kościołami, szczególnie tzw. „starej” i „młodej” ewangelizacji. Działania te mogą przyjąć formę instytucjonalną (np.: Synodów prowincjonalnych) jak również mogą mieć kształt osobistych inicjatyw na rzecz ewangelizacji i budowania Królestwa Bożego. W sposób szczególny Papież wskazał na troskę o Kościoły wschodnie, gdzie tradycja kolegialna jest głęboko zakorzeniona i posiada wiele różnorodnych przejawów (PG 60-61).

3. Posługa biskupa diecezjalnego

Posługa Biskupa jako następcy Apostołów polega na realizacji misyjnego posłannictwa. Cała posługa pasterska biskupa jest postrzegana, jako

udział w jedynej i powszechnej misji Chrystusa o potrójnym charakterze: nauczania, uświęcania i pasterzowania (przewodnictwa)¹⁵. Jest to odzwierciedlenie potrójnego wymiaru służby i posłannictwa Chrystusa: proroka, Kapłana i Króla. Misja Chrystusowa jest jedyna, chociaż posiada potrójny wymiar. Wykonywanie jednej z trzech funkcji aktualizuje całą władzę biskupią¹⁶. Jan Paweł II przypominał, że „biskup, kiedy naucza, równocześnie uświęca i kieruje Ludem Bożym; uświęcając, naucza także i kieruje; kierując, naucza i uświęca” (PG 9). Przez święcenia biskupie udzielona jest specjalna łaska uzdalniająca do wypełnienia potrójnego posłannictwa. Owoce wypełnienia misji biskupiej byłyby niemożliwe bez specjalnego daru Ducha Świętego udzielonego w czasie konsekracji biskupiej¹⁷.

Posługa głoszenia słowa wymieniana jest na pierwszym miejscu. Wynika ona z wyraźnego nakazu Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię...” (Mk 16,15). Jan Paweł II przypominał, że Chrystus Zmartwychwstały powierzył wspólnocie swoich uczniów obowiązek głoszenia Ewangelii i że ten obowiązek spoczywa na wszystkich wierzących a przede wszystkim na biskupach (PG 26)¹⁸. W czasie święceń biskupich wykonywany w tym zakresie jest szczególnie znak: nałożenia na głowę otwartego Ewangeliarza. Oznacza on, że Słowo Boże ogarnia i strzeże posługę biskupa, a także, że jego życie powinno być całkowicie poddane temu Słowu¹⁹. Misja nauczania obejmuje również zadanie strzeżenia nienaruszonego depozytu wiary.

Jan Paweł II przypomina tu tradycyjną naukę Soboru Watykańskiego II (KDK 25). Każdy biskup jest autentycznym nauczycielem wiary, którą należy przyjąć i zastosować w postępowaniu moralnym. Biskup nie głosi więc własnych idei, czy pomysłów na życie, ale jego nauka opiera się ściśle na Objawieniu Bożym²⁰. „Jest to więc słowo, które we wspólnocie i wobec niej, nie jest już po prostu słowem biskupa, jako osoby prywatnej, lecz słowem Pasterza, które umacnia w wierze, gromadzi wokół tajemnicy Bożej i rodzi życie” (PG 29). To autorytatywne nauczanie biskup powinien potwierdzić świadectwem swojego życia (PG 26, 31; EiE 49)²¹.

¹⁵ H. BOGACKI, *Hierarchiczna struktura Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 68 (1965), s. 291

¹⁶ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Motu proprio* o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów, *Apostolos suos*, L'OssRom (PL) (1999)1, 11.

¹⁷ M. KOŁODZIEJCZYK, *Sakramentalność episkopatu*, w: *Idee przewodnie posoborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s. 213.

¹⁸ A. DULLES, *Posługa kapłańska we współczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 36-39.

¹⁹ J.C. TSAI-FA, *Głosiciel Ewangelii*, L'OssRom (PL) (2002)1, s. 8.

²⁰ J. MEISNER, *Wiarygodny nauczyciel*, L'OssRom (PL) (2002)1, s.10-11.

²¹ A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010 s. 273.

Powinien tak dostosować swój przekaz, aby był zrozumiały i przyjęty przez wierzących. Powinien też być świadomy wyzwań, jakie niesie współczesny świat oraz powinien mieć odwagę stawić im czoło. Najważniejszym wyzwaniem apostołskiej misji biskupa jest wprowadzenie swego ludu w serce tajemnicy wiary, gdzie może się on spotkać z żywą osobą Chrystusa, który jest niezmiennym źródłem i stałym punktem odniesienia dla całego doświadczenia chrześcijańskiego (PG 27)²². Całe przepowiadanie biskupa powinno być ukierunkowane na ewangelizację kultury i interkulturację tak, aby Ewangelia kształtowała serca ludzi i obyczaje narodów (PG 30)²³. To głoszenie Słowa posiada charakter ewangelizacyjny i katechetyczny (CT 63).

Biskup nie tylko osobiście jest głosicielem Ewangelii, ale odpowiada również za nauczanie w swojej diecezji. Jan Paweł II przypominał, że biskup powinien troszczyć się o odpowiednią w tym zakresie formację: kapłanów, diakonów, osób konsekrowanych, ojców i matek rodzin, osób zaangażowanych w duszpasterstwie, a zwłaszcza katechetów, ale również wykładowców teologii i nauk kościelnych (PG 29, EiE 51)²⁴. W sposób szczególny swoją troską biskup powinien objąć środki masowego przekazu²⁵. Ważną sprawą jest bowiem nie tylko prawowierność nauki, ale również, aby prawda Boża została usłyszana i przyjęta (PG 30, EiE 63).

Kolejnym zadaniem biskupa jest uświęcanie Ludu Bożego. Jan Paweł II określił biskupa mianem „szafarza łaski najwyższego kapłaństwa” (PG 32). Episkop posiada pełnię sakramentu święceń, co wskazuje na głęboko kapłańską koncepcję jego urzędu. Wewnętrzna jedność posługi biskupiej wypływa ze święceń i posiada naturę kapłańską²⁶. Biskup w swojej diecezji jest szafarzem wszystkich sakramentów oraz ekonomem łaski świętości, wypływającej z najwyższego kapłaństwa²⁷. Biskup nie tylko sprawuje wszystkie sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię, ale również przewodniczy świętym obrzędom, Liturgii Godzin. Do jego zadań należy również promowanie życia liturgicznego i autentycznej pobożności ludowej (PG 33). Celebracje, którym przewodniczy biskup, powinny być wzorem dla wszystkich innych obrzędów. Biskup jest odpowiedzialny za za-

²² J. RATZINGER, *Urząd Nauczycielski*, L'OssRom(PL) (2002)1, s. 25.

²³ P. POUPARD, *Ewangelizacja kultury*, L'OssRom(PL) (2002)1, s. 11-12.

²⁴ Z. GROCHOLEWSKI, *Munus docendi* i formacja kapłanów, L'OssRom(PL) (2002)1, s. 10.

²⁵ J. FOLEY, *W świecie społecznego przekazu*, L'OssRom(PL) (2002)1, s. 9.

²⁶ J.S. MARTINS, *Misja uświęcania*, L'OssRom(PL) (2002)1, s. 8-9.

²⁷ A. ROULHAC DE ROCHEBRUNE, *Il vescovo, "econo" nella grazia del sacerdozio supreme, in particolare nell'Eucharistia*, w: *Il vescovi e il loro minister, a cura di P. Goyret, Citta del Vaticano 2000 s. 144*

pewnienie niedzielnego dostępu do Stołu Eucharystycznego dla wszystkich swoich wiernych (PG 37).

Istnieje szczególny związek biskupa ze sprawowaną Eucharystią. Jako przewodniczący celebracji eucharystycznej przyczynia się on do budowania Kościoła, misterium komunii i misji. Podczas sprawowania Najświętszej ofiary, dokonuje się dzieło naszego odkupienia i uświęcenia, a także pogłębia się zjednoczenie wiernych, którzy stają się jednym ciałem w Chrystusie (PG 37, EdE 21). W uroczystości sprawowanej celebracji eucharystycznej pod przewodnictwem biskupa, ukazuje się on, jako widzialny ojciec i szafarz swoich wiernych, umacniając w ten sposób więź wzajemnej komunii (PG 37)²⁸.

Biskup jako ekonom łaski najwyższego kapłaństwa dba o to, aby wierni mieli dostęp do sakramentalnego źródła, dlatego dba o rozwój powołań do kapłaństwa, oraz o odpowiednią formację swoich duchownych, którym sam udziela święceń prezbiteratu i diakonatu. W ten sposób wypełnia misję rządzenia jak również służy wspólnocie wiernych, dla której został ustanowiony pasterzem²⁹. Biskup jest animatorem życia liturgicznego i ponosi odpowiedzialność za organizację życia sakramentalnego w swojej diecezji³⁰. Powinien, więc troszczyć się o odpowiednie przygotowanie swoich wiernych do przyjęcia poszczególnych sakramentów. W sposób szczególny powinien on zadbać o właściwą inicjację chrześcijańska dzieci i młodzieży, poprzez odpowiednią katechezę i stopniowe angażowanie w życie wspólnoty (PG 38). Powinien też zapobiegać wprowadzaniu przez duchownych i wiernych świeckich różnych zmian w obowiązujących księgach i celebracjach liturgicznych, które są niezgodne z nauczaniem i dyscypliną kościelną oraz prowadzą do zatarcia rzeczywistego obrazu liturgii Kościoła (KKK 1125). W sposób szczególny Jan Paweł II zwracał uwagę na sakrament pokuty. Biskupi powinni czuwać nad właściwym sprawowaniem sakramentu pojednania i zapewnić wiernym dostęp do spowiedzi. Wiąże się to z odpowiednim wyborem i przygotowaniem szafarzy (PG 39). Powinni też zadbać o odprawianie egzorcyzmów i modlitw o uzdrowienie wg przepisów oraz nauki Kościoła.

²⁸ W. KASPER, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005, s. 117-146

²⁹ Kongregacja do spraw Biskupów. Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum Successores*, Kielce 2005, nr 145.

³⁰ J. LÓPEZ MARTÍN, *Il vescovo, primo animatore dello spirito della liturgia*, *Rivista Liturgica* 90 (2003)2 - 3, s. 307.

Ważnym przejawem uświęcenia Ludu Bożego jest pobożność ludowa, która stanowi swoisty skarb duchowości w życiu wspólnoty. Biskupi promując różne formy pobożności ludowej powinni zadbać, aby prowadziła ona do żywego i prawdziwego kontaktu z Chrystusem (PG 40)³¹. Pobożność ta powinna znaleźć odzwierciedlenie w odpowiednich przepisach i regulacjach prawnych, ustanowionych przez pasterza diecezji.

Kościółem biskupa jest jego katedra. To przede wszystkim w tym kościele biskup przewodniczy liturgii i sprawuje posługę sakramentalną. Jest to kościół matka wszystkich kościołów diecezjalnych, znak jedności i centrum życia liturgicznego diecezji (PG34)³².

Posługę uświęcania biskup powinien poprzeć osobistym zaangażowaniem w rozwój swojego życia duchowego. Jan Paweł II przypominał, że „biskup musi przeżyć własną drogę uświęcenia, dając z siebie wszystko, aby upodobnić się do Chrystusa, doskonałego Człowieka”³³. W przeciwnym wypadku jego rola zostanie zredukowana do czysto zewnętrznej funkcji ze szkodą dla swojej wiarygodności u duchowieństwa i wiernych, przyczyniając się do umniejszenia owocności dzieła pasterskiego³⁴. Osobista świętość biskupa jest motywem umocnienia Ludu Bożego w jego pielgrzymce i w dawaniu świadectwa wobec świata (PG 41)³⁵.

Biskup, powołany przez Chrystusa, jako następca Apostołów, jest pasterzem powierzonej mu części Ludu Bożego. Funkcja kierowania, pasterzowania albo rządzenia jest realizowana przez funkcje nauczania i uświęcania, a jednocześnie jest z nimi ściśle związana (PG 43). Władza biskupia pochodzi od Chrystusa, ale powinna być ona sprawowana w duchu służby a nie zaszczytu, jak nauczali ojcowie Soboru Watykańskiego II: „Biskupstwo jest imieniem służby, nie zaszczytu, ponieważ biskup ma bardziej służyć niż panować zgodnie z przykazaniem Nauczyciela”³⁶.

Celem władzy biskupiej w Kościele jest budowanie Ludu Bożego, co wymaga od pasterza diecezji umiejętności nawiązywania kontaktu z wierzącymi oraz skuteczne wskazywanie najlepszego i największego wzoru, którym jest Chrystus Dobry Pasterz. Władza biskupia jest prawdziwa i rzeczy-

³¹ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii z 17 grudnia 2001 r., Poznań 2003, nr 21, s. 24-25.

³² P. TENA, *L'évêque en sa cathédrale*, *Notitiae* 31 (1995) s. 384-408.

³³ JAN PAWEŁ II, Homilia na rozpoczęcie X Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (30 września 2001), 5: AAS 94 (2002), 111.

³⁴ JAN PAWEŁ II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 42.

³⁵ J.S. MARTINS, *Misja uświęcania*, *L'OssRom(PL)* (2002)1, s. 8-9.

³⁶ Pontyfikał Rzymski, *Obrzędy Święceń Biskupów, Prezbiterów i Diakonów: Projekt homilii*.

wista i polega na podejmowaniu obiektywnych aktów jurysdykcyjnych, które umożliwiają sprawowanie posługi (*munus pastorale*) otrzymanej w sakramencie święceń (PG 43). Autorytet sprawowanej władzy, rodzi się jednakże z osobistego świadectwa życia biskupa, świadectwa wiary, nadziei i miłości. Bez tego świadectwa, przypomina Jan Paweł II, akty władzy przyjmowane byłyby z trudnością i oporem. Biskup powinien rządzić sercem pokornego sługi i kochającego pasterza, który prowadzi swoją owczarnię, szukając najpierw chwały Bożej oraz zbawienia dusz (Łk 22,26-27) (PK 43).

Wszyscy ochrzczeni są odpowiedzialni za Kościół i na mocy chrztu są wezwani do współpracy w budowaniu Ciała Chrystusa, każdy według swoich sił, darów i uprawnień. Biskup, jako pasterz posiadający realną władzę, powinien być otwarty na współpracę z różnymi doradczymi organami kolegialnymi w diecezji dla budowania wspólnego dobra (PG 44). Biskup powinien więc dążyć do realizowania zbawienia poprzez jedność w różnorodności, poprzez pomoc w synergii różnych osób zaangażowanych, aby można było wspólnie kroczyć drogą wiary i misji. Biskup musi podjąć wysiłek tworzenia w swoim kościele partykularnym struktury komunii: kurii, parafii, seminarium duchownego itd. (PG 45).

Papież Jan Paweł II zwrócił uwagę, że biskup powinien szczególną troską otoczyć strukturę parafialną. W czasie wizytacji kanonicznych powinien on dołożyć starań, aby osobiście spotkać z duszpasterzami, wiernymi i wspólnotami działającymi w parafii (PG 46). W sposób szczególny pasterz diecezji powinien dbać o wspólnotę swojego prezbiterium. Powinien „być dla swoich kapłanów ojcem i bratem, który miłuje ich, słucha, przyjmuje, poprawia, pociesza, stara się z nimi współpracować oraz, w miarę możliwości, zabiega o ich dobro na płaszczyźnie ludzkiej, duchowej, kapłańskiej i ekonomicznej” (PG 47)³⁷. Ta troska o swoich kapłanów rozpoczyna się już w seminarium, stąd formacja kandydatów do kapłaństwa jest sprawą pierwszorzędnej wagi. Błogosławiony Papież przypominał, że pierwszą siłą wzbudzającą i kształtującą powołania jest modlitwa, która jest pomocna w słuchaniu głosu Chrystusa (PG 48). Biskup odpowiedzialny jest również za diakonów stałych (PG 49) oraz powinien być opiekunem osób konsekrowanych (PG 50)³⁸. Biskup powinien czuwać nad rozwojem apostołatu świeckich oraz promować programy formacyjne, przygotowujące do podjęcia posługi w Kościele i społeczeństwie, polegającej przede wszystkim

³⁷ E.C. SZOKA, *Ojciec kapłanów*, L'OssRom(PL) (2002)1, s. 26-27.

³⁸ E.M. SOMALO, *Wobec osób poświęconych Bogu*, L'OssRom(PL) (2002)1, s.16-17.

na niesieniu mocy Ewangelii we wszystkie dziedziny życia (PG 51). Jan Paweł II, wielki promotor rodziny, przypomniał biskupom o obowiązku troski o rodzinę i obronę jej wartości w świecie (PG 52). Biskupi powinni też towarzyszyć ludziom młodym, ponieważ oni są przyszłością Kościoła (PG 53). Duszpasterstwo młodzieży powinno zostać powierzone osobom, które potrafią przekazać miłość Jezusa i przykładem życia świadczyć o Jego życiodajnej obecności.

Zakończenie

Błogosławiony Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu o posłudze biskupiej przypomina, że fundamentem tożsamości i posłannictwa biskupa w Kościele jest osoba Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza. Źródło tego posłannictwa znajduje się w niezgłębionym Misterium Trójcy Świętej. Sam Chrystus ustanowił Kolegium Dwunastu Apostołów. Ich następcami są biskupi, którzy kontynuują ich misję strzeżenia i przekazywania nauki Chrystusowej oraz Tradycji Apostolskiej. Uwarunkowania historyczne przyczyniły się do konkretnego określenia funkcji biskupiej, polegającej na pełnieniu zadań nauczycielskich i liturgicznych, służących wzrostowi i uświęceniu Kościoła oraz kierowaniu wspólnotą w duchu miłości braterskiej. Podstawowym zadaniem biskupów jest podtrzymywanie jedności powierzonego im Kościoła partykularnego z Kościołem powszechnym, czyli utrzymywanie więzi z Kolegium biskupów i Papieżem – Głową Kościoła. W Kościele lokalnym misja pasterska biskupa jest realizowana na trzech płaszczyznach: nauczania, uświęcani i prowadzenia. Jest to odzwierciedlenie potrójnego wymiaru służby i posłannictwa Chrystusa – Proroka, Kapłana i Króla.

L'IDENTITÉ ET LE MINISTÈRE DE L'ÉVÊQUE DAN L'ENSEIGNEMENT DE B. JEAN PAUL II

RÉSUMÉ

Le Pape Jean Paul II rappelle dans son enseignement que le fondement de l'identité et de la mission de l'évêque dans l'Église reste toujours la personne de Jésus Christ – Bon Pasteur. La source de cette mission se trouve dans le mystère de la Sainte Trinité. Jésus Christ lui-même a instauré le Collège des Douze Apôtres. Les circonstances historiques ont indiqué d'une manière concrète le fonctionnement de la charge épiscopale. Les évêques ont un devoir de garder l'unité entre l'Église locale et l'Église universelle. Ils doivent tenir le lien avec le Collège des évêques et avec le Pape – Tête de l'Église. Dans l'Église locale la mission de l'évêque consiste sur trois niveaux : enseignement, sanctification et direction, à l'image du Christ - Prophète, Prêtre et Roi.

KS. STANISŁAW ŁUPIŃSKI

BŁ. PAPIEŻ JAN PAWEŁ II WIELKIM PRAWODAWCĄ KOŚCIOŁA

Treść: Wprowadzenie; 1. Papież Jan Paweł II ustawodawcą kodeksowym; 2. Przemówienia do pracowników Roty Rzymskiej; 3. Jubileusz Roku 2000 i inne lata rocznic i odpustów; 4. Święci i błogosławieni Jana Pawła II; 5. Reorganizacja i ustanowienie nowych struktur kościelnych; 6. Umowy międzynarodowe zwane konkordatami; 7. Synody powszechne; 8. Encykliki Papieża Jana Pawła II; Zakończenie.

Wprowadzenie

Papież Jan Paweł II podczas swojego 27-letniego Pontyfikatu dał Kościołowi wiele dokumentów o charakterze prawniczym. Największym dokumentem prawnym stał się wydany w 1983 r. Kodeks Prawa Kanonicznego. Jest to prawo Kościoła powszechnego, dostosowane do ustaleń Soboru Watykańskiego II. Ostatni Kodeks był wydany w 1917 roku. W nowym Kodeksie zapisano rozwiązania prawne podejmujące współczesne zadania i ich uregulowania prawne.

Kolejnym stanem prawnym, szczególnie wobec prawa procesowego, były coroczne przemówienia Papieża do pracowników Roty Rzymskiej. Zwykle na początku nowego roku kalendarzowego Papież Jan Paweł II, spotykał się z różnymi grupami swoich współpracowników, w tym i z Roty Rzymskiej. W swoim przemówieniu poruszał aktualne zadania trybunałów kościelnych.

Papież Jan Paweł II podejmował w kolejnych latach swego Pontyfikatu różne zadania duszpasterskie w Kościele. Czynił to przez ogłaszane coroczne programy najczęściej związane z obchodzonymi rocznicami. Do przełomowych dat należał rok 2000 od narodzenia Chrystusa. Połączony był on z miejscami pielgrzymkowymi do Ziemi Świętej i Wiecznego Miasta. Rok Jubileuszowy był połączony z duchowymi przywilejami w sakramencie pokuty i odpustami wyznaczonymi na dni i zadania. Należy zauważyć ponadto inne zadania duszpasterskie np. w roku różańcowym czy poświęconym Eucharystii. Były w nich ulgi penitencjarne i dodatkowe przywileje odpustów całkowitych i częściowych.

Rzesza świętych i błogosławionych, to bogaty prawnie rozdział posługi Papieża Jana Pawła II. Procesy te były prowadzone zgodnie z prawem Kościoła, tak na szczeblu diecezjalnym jak i watykańskim. Podczas apostoelskich pielgrzymek pozostawiał Ojciec święty w poszczególnych krajach niezwykle dar osób wyniesionych na ołtarze. Liczni też Słudzy Boży byli wynoszeni do chwały ołtarzy w Rzymie.

Jan Paweł II, Papież ponadto dokonywał licznych zmian granic diecezji i metropolii. W Polsce w 1992 roku utworzył 13 nowych metropolii i razem ze starymi i nowymi razem 40 diecezji. Reorganizacja w Polsce oraz wzniesienie w krajach wschodniej Europy diecezji i metropolii dało Kościołowi nowe możliwości duszpasterskie i administracyjne.

Ponadto Papież Jana Paweł II ogłosił liczne dokumenty Kościoła w postaci Encyklik czy Adhortacji. Do dzieł prawnych Kościoła katolickiego za Pontyfikatu Papieża Jana Pawła II należy zaliczyć liczne umowy międzynarodowe Watykanu z poszczególnymi państwami, w których żyją wierni tego Kościoła. Były to często Konkordaty, regulujące stosunki pomiędzy dwoma równoprawnymi państwami. Dawały one możliwość swobodnego wypełniania swoich zadań, zgodnie z sumieniem i własnymi przekonaniami. Przykładem takiej umowy jest Konkordat państwa Watykańskiego z Rzeczpospolitą Polską z 1998 r.

Wspomniane tylko niektóre dokonania prawne pozwalają nazwać Papieża Jana Pawła II – Wielkim Prawodawcą Kościoła Katolickiego. Wspomniane wydarzenia prawne z okresu Pontyfikatu zostaną w dalszej części bardziej rozwinięte i bardziej szczegółowo omówione.

1. Papież Jan Paweł II ustawodawcą kodeksowym

Po Soborze Watykańskim II zrodziła się nowa rzeczywistość Kościoła Katolickiego. Dokonano wielu analiz rzeczywistości współczesnego Kościoła i dostosowano do niej nowe dokumenty. Kodeks z 1917 roku okazał się w wielu rozwiązaniach prawnych mniej aktualny. Powstała potrzeba uregulowań w dziedzinie prawa kanonicznego. Jeszcze przed Pontyfikatem Papieża Jana Pawła II trwała dyskusja na temat nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Prawnicy kościelni kompletowali rozwiązania prawne w zakresie poszczególnych dziedzin życia Kościoła. Ostateczny kształt Kodeksu został uformowany w pierwszych latach Pontyfikatu Papieża Jana Pawła II.

Dnia 25 stycznia 1983 roku Papież Jan Paweł II podpisał nowy Kodeks Prawa Kanonicznego. Jako dzień wejścia w życie zgodnie z konstytucją apo-

stolską „*Sacrae disciplinae*” nowego Kodeksu wybrano pierwszą niedzielę adwentu, czyli 25 listopada 1983 roku. Przez nowy Kodeks pojawiła się nowa nadzieja wobec nowych wyzwań Kościoła Katolickiego. Używa się też często nazwy: Kodeks Jana Pawła II. Kodeks został podzielony na 7 ksiąg¹.

W I księdze o tytule Normy Ogólne, uregulowano sprawy podstawowe dotyczące prawa kanonicznego w Kościele Katolickim. Poruszono w tej księdze akty prawne i określono zadania władzy w Kościele.

W księdze II podejmuje Kodeks postanowienia dotyczące Ludu Bożego. Omawia sprawy wiernych i hierarchicznego ustroju Kościoła. Ponadto opisuje rolę i zadania życia konsekrowanego w Kościele.

Księga III reguluje Nauczycielskie zadania Kościoła. Podkreślono w tej księdze posługę słowa Bożego, misyjne zadania Kościoła a szczególnie wychowanie katolickie i rolę środków społecznego komunikowania.

W IV księdze podjęto zagadnienia dotyczące Uświęcających zadań Kościoła. Omówiono w tej księdze poszczególne sakramenty i inne akty kultu Bożego.

W księdze V podejmuje kwestię prawną Dóbr doczesnych Kościoła. Określono w tej księdze sprawę nabywania, zarządu, umów i pobożnych zapisów w Kościele.

Księga VI reguluje Sankcje w Kościele. Określono w tej księdze przestępstwa i kary w ogólności oraz kary za poszczególne przestępstwa.

W księdze VII określa zagadnienia dotyczące procesów kościelnych. Uregulowano w tej księdze sprawy dotyczące procesów spornych i procesów specjalnych oraz procesów karnych.

Nowy kodeks Prawa Kanonicznego zawiera normy kościelnego prawa zarówno publicznego, jak i prywatnego, materialnego i formalnego.

Ponadto Papież Jan Paweł II ogłosił Kodeks dla kościołów wschodnich, który został promulgowany 18 października 1990 r. Kodeks ten został uzupełniony zmianami Ojca Świętego listem apostolskim „*Ad tuendam fidem*” z 1998 r².

Z władzą ustawodawczą związane jest zagadnienie autentycznej interpretacji obowiązujących ustaw w Kościele. Kodeks z 1983 r. postanawia, że „w sposób autentyczny ustawy interpretuje ustawodawca oraz ten, komu on zlecił władzę autentycznego interpretowania”³. Papież Jan Paweł II dnia 2 stycznia 1984 r. Listem apostolskim „*Recognitio Iuris Canonici Codice*”

¹ KPK z 1983 r.

² KKKW, 1990 r.

³ KPK, kan. 16.

powołał Papieską Komisję dla autentycznej interpretacji Kodeksu Parwa Kanonicznego. Konstytucją apostolską „Pastor Bonus” z 1988 r. przekształcił ją w Papieską Radę ds. Interpretacji Tekstów Prawnych⁴.

W niektórych wypadkach tylko Biskup Rzymski jest kompetentny do wydania niektórych decyzji. Papież posiada np. personalną kompetencję, by udzielić dyspensy od celibatu oraz od małżeństwa ważnie zawartego lecz niedopełnionego⁵.

2. Przemówienia do pracowników Roty Rzymskiej

Podczas swego Pontyfikatu Papież Jan Paweł II aż 25 razy przemawiał do pracowników Roty Rzymskiej. Czynili to wcześniej Papieże – Pius XII, Jan XXIII i Paweł VI. Przemówienia te były wygłaszane z okazji inauguracji roku sądowego na początku roku kalendarzowego. Poruszane w nich były nie tylko zagadnienia dotyczące prawa kościelnego z zakresu małżeństwa, lecz także podejmowały problemy eklesjalne, moralne i teologiczne.

Papież Jan Paweł II w tych przemówieniach wielokrotnie wypowiadał się na temat małżeństwa i rodziny. Widząc zagrożenia dla tych instytucji w zlaicyzowanym świecie, stawał w obronie wartości naturalnych i podstawowych. Sobór Watykański II na temat małżeństwa wypowiedział się w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”. Zwrócił w niej uwagę na dzisiejszy kryzys małżeństwa i rodziny⁶.

Zgodnie z kan. 135 KPK z 1983 r. w Kościele władza sądownicza jest częścią władzy rządzenia i dzieli się na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Kodeks Jana Pawła II przypomina, że Biskup Rzymski „z racji swego urzędu, posiada najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzę zwyczajną w Kościele, którą może wykonywać zawsze w sposób nieskrępowany”⁷. Wynika stąd, że władza Biskupa Rzymskiego jest władzą ustawodawczą, sądowniczą i administracyjną. Władza ta istnieje na mocy prawa Bożego, którą Papież otrzymuje bezpośrednio od Chrystusa, a nie z delegacji Kościoła, wiernych czy też Kolegium Biskupów. Nie ma władzy wyższej i dlatego od dekretu Biskupa Rzymskiego nie ma apelacji lub rekursu⁸.

⁴ Konstytucja apostolska Papieża Jana Pawła II „Pastor Bonus” z 1988 r.

⁵ KPK, kan. 291; 1142 i 1698.

⁶ KDK 47-52; Por. Ks. T. ROZKRUT, *Jan Paweł II do Roty Rzymskiej*, WDT, Tarnów 2003.

⁷ KPK, kan. 331.

⁸ KPK, kan. 333.

Władza Biskupa Rzymskiego jest władzą powszechną, ponieważ jest sprawowana nad całym Kościołem oraz rozciąga się na wszystkie możliwe materie, które należą do władzy Kościoła. Zgodnie z kan. 331 KPK, władza Biskupa Rzymskiego jest wykonywana przez niego w sposób nieskrępowany, czyli może być wykonywana wszędzie, w każdym miejscu na ziemi, niezależnie od jakiegokolwiek autorytetu kościelnego czy świeckiego⁹.

Doktryna kanonistyczna mówi, że Papież posiada władzę w Kościele wynikającą z prawa naturalnego, pozytywnego i natury Kościoła. Przedmiotem władzy Papieża jest troska o jedność wiary i cały Kościół. Papież Jan Paweł II w Liście apostolskim „Ad tuendam fidem” napisał: „Dla obrony wiary Kościoła katolickiego przed błędami głoszonymi przez niektórych wiernych...naszym najważniejszym zadaniem jest utwierdzanie braci w wierze.

3. Jubileusz Roku 2000 i inne lata rocznic i odpustów

Rok 2000 od narodzenia Jezusa Chrystusa w Kościele Katolickim był szczególnym czasem przywilejów penitencjarnych, odpustów, pielgrzymek i celebracji jubileuszowych.

Papież Jan Paweł II, listem apostolskim „Tertio Millenio Adveniente” z dnia 10 listopada 1994 r., zapowiedział trzeci wiek chrześcijaństwa¹⁰. W dokumencie tym ogłosił przygotowania do godnego przeżycia Jubileuszu 2000 tysięcy lat od Narodzenia Jezusa Chrystusa.

Były kolejne lata w przygotowaniu do Wielkiego Jubileuszu poświęcone Osobom Trójcy Przenajświętszej, a szczególnie Osobie Zbawiciela człowieka. Tak w Kościele powszechnym, jak i Kościołach lokalnych, czyniono przygotowania do Jubileuszu.

Sam zaś Jubileusz został ogłoszony przez Papieża Jana Pawła II, Bullą „Incarnationis Misterium” dnia 29 listopada 1998 r. Ojciec Święty w wigilię Bożego Narodzenia 1999 roku otworzył Święte Drzwi w Bazylice św. Piotra w Watykanie a następnie w pozostałych trzech Bazylikach Rzymu – św. Jana na Lateranie, Matki Bożej Większej i św. Pawła za murami¹¹.

W ciągu roku jubileuszowego pielgrzymowały do Wiecznego Miasta różne grupy stanowe i społeczne. Pielgrzymowały rodziny, dzieci, mini-

⁹ KPK, kan. 331.

¹⁰ List apostolski Papieża Jana Pawła II, *Tertio Millenio Adveniente*, z 10.11.1994 r.

¹¹ Bulla Papieża Jana Pawła II, *Incarnationis Mysterium* z 29.11.1998 r.

stranci, młodzież oraz politycy, nauczyciele, lekarze i kapłani. Ponadto pielgrzymowały grupy narodowe z poszczególnych kontynentów i krajów. To tylko niektóre grupy pielgrzymów, a było ich o wiele więcej. Wszystkim tym grupom pielgrzymów przewodniczył Ojciec Święty Jan Paweł II.

Podobne jubileusze odbywały się w prowincjach kościelnych i poszczególnych diecezjach. Wszystkim tym grupom przewodniczyli arcybiskupi i biskupi. Były wyznaczone kościoły jubileuszowe, najczęściej kościoły katedralne i sanktuaria, w większości maryjne. Do tych świątyń stacyjnych pielgrzymowały poszczególne grupy kościelne i społeczne na wzór pielgrzymek do Wiecznego Miasta.

Penitencjaria Apostolska dnia 29 listopada 1998 roku wydała rozporządzenie dotyczące uzyskania odpustu jubileuszowego. Dokument ten podpisał Kardynał William Wakefield Baum, Penitencjusz Większy, dla uzyskania odpustu jubileuszowego w tym świętym czasie. Szczególne dary duchowe miały płynąć z aktu nawrócenia i pokuty¹².

Głównym celem Jubileuszu Roku 2000 lat od narodzenia Zbawiciela, było w zamiarach Ojca Świętego Jana Pawła II, by wierni jak najwięcej zyskali łask Bożych, wynikających z aktu nawrócenia i przyjęcia sakramentów świętych. Był to szczególny czas łaski i nawrócenia w całym Kościele Katolickim.

Ponadto Papież Jan Paweł II ogłosił inne rocznice i lata święte. W 1982 roku Ojciec Święty ogłosił Rok Maryjny a w 2003 Rok Różańca świętego. W roku 2004 Papież Jan Paweł II ogłosił Rok Eucharystii. Do tych lat dostosował poszczególne swoje pisma i dokumenty. Z Rokiem Maryjnym złączył Encyklikę „Redemptoris Mater”, z Rokiem Różańca św. List o Różańcu a na Rok Eucharystii List o Eucharystii.

Czas poszczególnych lat złączył Ojciec Święty z uzyskiwaniem odpustów zupełnych i łaski penitencjarnej. Osobiste i wspólnotowe nawrócenia było zadaniem dla poszczególnych wiernych i całego Kościoła. Wszystkie te motywy i zadania wynikały z osobistych przeżyć Papieża Jana Pawła II. We wspomnianych dokumentach wspominał swoje doświadczenia Kościoła i darów w nim obecnych dla dobra duchowego wiernych. Swoje przeżycia kapłaństwa ukazywał jako dobro bliskie Pana Boga.

¹² Rozporządzenie Świętej Penitencjarii z 29.11.1998 r.

4. Święci i błogosławieni Jana Pawła II

Papież Jan Paweł II, to kreator nowych świętych i błogosławionych. W Rzymie i wielu miejscach globu ziemskiego, zostali ogłoszeni liczni bohaterowie życia i śmierci, którzy zostawili świadectwo swojej wiary w Chrystusa Zmartwychwstałego. Kanonizował 482 osoby i 1343 beatyfikował.

Każda kanonizacja i beatyfikacja łączy się z procesem na szczeblu diecezjalnym i w Kongregacji do spraw kanonizacyjnych. To są nieraz długie procesy badające szczegółowo życie i dzieło osoby uznanej przez Kościół za Sługę Bożego. Ojciec Święty szukał takich osób, które odznaczały się szczególnym heroizmem duchowym i religijnym.

W procesach kanonizacyjnych i beatyfikacyjnych na szczeblu diecezjalnym analizuje się szczegółowo życie, poszczególne dzieła dokonane przez kandydata na ołtarze. To są słowa i czyny a ponadto dowody heroicznych postaw osoby uznawanej przez środowisko za świętą. Analiza dokumentów oraz zeznania świadków, to element wymagający czasu i kompetencji przedstawicieli Kościoła prowadzących taki proces.

Proces prowadzony na szczeblu Stolicy Apostolskiej wymaga analizy zebranego materiału na szczeblu diecezjalnym i dowodu cudu za przyczyną kandydata na ołtarze, chyba że kandydat poniósł śmierć męczeńską. Po analizie akt procesu przez komisję teologiczną i kolegium kardynałów Ojciec Święty podejmuje decyzję o wyniesieniu na ołtarze jako błogosławionego lub świętego. Papież Jan Paweł II podejmował liczne takie decyzje, widząc w nich świadków wiary dla umocnienia wiary współczesnych.

5. Reorganizacja i ustanowienie nowych struktur kościelnych

Pontyfikat Papieża Jana Pawła II, przyniósł Kościołowi przywrócenie i reorganizację struktur terytorialnych i personalnych. Na terenach byłego Związku Radzieckiego po upadku komunizmu po roku 1989, przywrócono i odnowiono strukturę organizacyjną w postaci odtworzenia dawnych i utworzenia nowych metropolii i diecezji.

W obecnej Rosji utworzono cztery diecezje. Odważne decyzje Papieża Jana Pawła II, spowodowały nominacje biskupów oraz organizację przez nich urzędów kościelnych i instytucji takich jak Seminarium Duchowne w Petersburgu. Pojawili się liczni misjonarze z Europy, szczególnie z Polski.

Ponadto Ojciec Święty Jan Paweł II, wznowił diecezje i metropolie na Ukrainie, Białorusi, Litwie, Łotwie, Estonii, Kazachstanie, Mołdawii i in-

nych dawnych Republikach Radzieckich a obecnie suwerennych państwach.

W Polsce Papież Jan Paweł II dokonał reorganizacji struktur kościelnych na mocy Bulli „*Totus tuus Poloniae populus*” z 25 marca 1992 r. tworząc 13 nowych diecezji¹³. Zaś 25 marca 2004 r. zostały utworzone kolejne dwie w Bydgoszczy i Świdnicy. Obecnie jest 42 diecezji i 14 metropolii. Pragnął Ojciec Święty przez ten podział bliższego kontaktu hierarchii Kościoła z wiernymi.

W wielu krajach świata Ojciec Święty tworzył nowe diecezje i metropolie. Jako Najwyższy Pasterz Kościoła Katolickiego, pragnął duchowego dobra wiernych przez bliższy kontakt biskupa i kapłana z wiernymi. Zaznaczył się Papież Jan Paweł II swoją nieprzeciętną gorliwością o owczarnię Chrystusową i jej zbawienie.

6. Umowy międzynarodowe zwane konkordatami

Papież Jan Paweł II podczas swego Pontyfikatu nawiązał relacje dyplomatyczne z wieloma krajami na świecie. Były to umowy międzynarodowe pomiędzy Stolicą Apostolską a poszczególnym państwem, w którym żyją katolicy. Umowa taka zapewniała większy swobody dla wypełniania praktyk religijnych.

Jednym z pierwszych takich umów był Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Republiką Włoską podpisany w 1984 roku. Po ponad stu latach uregulowano sprawy religijne wzajemną umową. Obie strony zobowiązały się do respektowania wzajemnych praw i wolności, szczególnie dla katolików żyjących w Republice Włoskiej. Konkordatem tym uregulowano skutecznie finansowanie Kościoła we Włoszech z tzw. odpisów podatkowych. Zdało to finansowanie egzamin w nowej rzeczywistości demokratycznego państwa i do dziś funkcjonuje bez poprawek¹⁴.

Kolejnym Konkordatem była umowa międzynarodowa pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r¹⁵. Konkordat ten został ratyfikowany dopiero w 1998 r. przez rząd polski i Stolicę Apostolską ze względu na rządy lewicowe, które były przeciwne takiemu porozumieniu. Umowa ta zapewnia katolikom w Polsce swobodne wypełnianie swoich praktyk oraz zapewnia prawa i podstawowe wolności religijne.

¹³ Bulla Papieża Jana Pawła II, *Totus tuus Poloniae populus*, z dnia 25.03.1992 r.

¹⁴ Konkordat Stolicy Apostolskiej i Republiki Włoskiej z 1984 r.

¹⁵ Konkordat Stolicy Apostolskiej z Rzeczpospolitą Polską z 1993 r.

Ponadto wymownym świadectwem umów międzynarodowych są przedstawicielstwa Stolicy Apostolskiej w postaci Nuncjatur Apostolskich czy mniejszych struktur Kościoła w poszczególnych państwach. Nawet tam, gdzie odbywała się podróż apostolska Papieża Jana Pawła II i nie było przedstawicielstwa Stolicy Apostolskiej, później nawiązywano stosunki dyplomatyczne, podpisywano umowę i tworzono przedstawicielstwo. Papież Jana Paweł II uregulował w wielu krajach stosunki między Stolicą Apostolską a Państwem, w którym żyli katolicy.

Papież Jan Paweł II w znacznej mierze przyczynił się do poprawienia kontaktów dwustronnych Stolicy Apostolskiej z państwami świata. Stał się w tym wymiarze wielkim dyplomatą i ustawodawcą w zakresie publicznego prawa międzynarodowego. Upadek komunizmu w centralnej i wschodniej Europie pozwolił uregulować strukturę administracyjną Kościoła z nienormalnego w normalne funkcjonowanie na forum międzynarodowym.

7. Synody powszechne

Pontyfikat Papieża Jana Pawła II cechował się ponadto licznymi Synodami Kościoła powszechnego. Poświęcone one były poszczególnym zagadnieniom Kościoła oraz kontynentom. W ostatnich latach Pontyfikatu dotyczyły problemów Afryki, Ameryki Południowej i Europy. W roku kapłańskim należy przypomnieć Synod poświęcony formacji do kapłaństwa.

Każdy synod kończył się Apostolskim dokumentem w postaci Adhortacji apostolskiej. Synod poświęcony kapłaństwu został utrwalony Adhortacją apostolską „*Pastores dabo vobis*”. Dokument ten jest oparty na nauce Soboru Watykańskiego II i doświadczeniu Kościoła¹⁶.

Dokumenty Synodów powszechnych w postaci Adhortacji apostolskich były przekazywane przez Papieża Jana Pawła II poszczególnym Kościołom i Kontynentom. Dokonywało się to w Watykanie lub podczas pielgrzymki do Sanktuarium słynnego na danym Kontynencie. Ameryce Południowej Ojciec Święty wręczył dokument Adhortacji w Sanktuarium Matki Bożej w Gładalupe w Meksyku.

Papież Jan Paweł II był uczestnikiem wielu synodów diecezjalnych i metropolitalnych. Jako Arcybiskup Krakowski rozpoczął I Synod Prowincji Krakowskiej. Osobiście przewodniczył komisjom i sesjom synodalnym. Podczas pielgrzymek apostolskich rozpoczął i kończył Synody. Rozpo-

¹⁶ Adhortacja apostolska Papieża Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*.

czął i zakończył II Synod plenarny dla Kościoła w Polsce. Otrzymywał dokumenty tych synodów np. Prowincji Krakowskiej w 1983 r. czy diecezji ełckiej w 1999 r.

8. Encykliki Papieża Jana Pawła II

Pontyfikat Papieża Jana Pawła II to czas wielu, aż 14 apostolskich dokumentów w postaci Encyklik. W pierwszym roku Pontyfikatu Ojciec Święty ogłosił swoją pierwszą Encyklikę „Redemptor hominis”. Sprawę godności zbawczej człowieka Papież opisał w wymiarze ziemskim i nadprzyrodzonym¹⁷.

Kolejne Encykliki były poświęcone ludzkiej pracy, solidarności oraz przymiotom Bożym jak Miłosierdzie, Duch Święty oraz mądrości i wierze. Wszystkie sprawy Kościoła i człowieka były szczegółowo omawiane i wyjaśniane dla dobra duchowego i godności osoby ludzkiej.

Czas papieskiej posługi Papieża Jana Pawła II jest bogaty w dokumenty dla całego Kościoła i poszczególnych wspólnot oraz stanów. Ojciec Święty w tych dokumentach podejmował trudne i mało popularne tematy jak np. ochrona życia nienarodzonych czy osób w podeszłym wieku. Cały Jego Pontyfikat był wielkim wołaniem o poszanowanie życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci¹⁸. Cała Encyklika „Evangelium vitae” to mocny głos papieża o obronę życia każdego człowieka i prawo do życia.

Papież zauważał wszystkich w Kościele i do wszystkich kierował głos Magisterium Kościoła czyli uroczyste i powszechne nauczanie. Do świata nauki napisał Encyklikę „Fides et ratio”, w której wiarę i rozum uznał za dwa skrzydła na których powinien unosić się człowiek, szczególnie obdarzony niezwykłymi zdolnościami umysłu i serca. Mądrość bez wiary staje się tylko jednym skrzydłem bez właściwej równowagi i sensu.

Trudno jest w krótkich słowach zawrzeć całe bogactwo papieskiego dokumentu wyrażonego w uroczystym nauczaniu Encykliki. Jest wiele opracowań wyczerpujących, które szczegółowo wyjaśniają nauczanie Papieża Jana Pawła II. W tym względzie Ojciec Święty jest niedoścignionym autorytetem i duchowym przewodnikiem. Encykliki posiadają moc prawną najwyższego autorytetu jakim jest Biskup Rzymu dla całego Kościoła.

¹⁷ Encyklika Papieża Jana Pawła II *Redemptor hominis*.

¹⁸ Encyklika *Evangelium vitae*.

Zakończenie

Powyższe rozważanie nie porusza wszystkich dziedzin prawnego aurytety Papieża Jana Pawła II podczas 27-letniego Pontyfikatu. Zostały poruszone niektóre dzieła Ojca Świętego, można powiedzieć bardziej ważne i mające wpływ na zorganizowanie społeczności Kościoła Katolickiego.

Omówione zostały w ogólnym zarysie te sprawy, które przez posługę Papieża Jana Pawła II, uporządkowały poszczególne sprawy Kościoła. Długi Pontyfikat Ojca Świętego był owocny i bogaty w różne dokumenty Kościoła jak Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku i Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r.

Ważnym dziełem Papieża Jana Pawła II, były podpisywane umowy międzynarodowe w postaci konkordatów, reorganizacja diecezji i metropolii oraz utworzenie nowych kościołów lokalnych. Struktury Kościoła uzupełniają liczni święci i błogosławieni ogłoszeni przez Ojca Świętego oraz inicjatywy duszpasterskie realizowane w roku Jubileuszu roku 2000 czy inne lata rocznic i odpustów.

Papież Jan Paweł II przez liczne dokumenty i inicjatywy, wpisuje się do kanonu Wielkich ustawodawców Kościoła. Podejmując odważne zadania i wydając liczne dokumenty, pokazuje swoje wielkie dzieło, które czyni Kościół bardziej żywy i otwarty na nowe zastępy wyznawców Chrystusa.

Można jeszcze uwypuklić inne inicjatywy i zadania, których się podjął Papież Jan Paweł II. Zbyt mało jest możliwości w tym krótkim słowie, by je szczegółowo opisać i przedstawić. Nowe opracowania podejmują i z czasem podejmą nowi autorzy, którzy te zagadnienia opracują, by wielkość Papieża Jana Pawła II w zakresie prawa przybliżyć Kościołowi i jego wiernym.

POPE JOHN PAUL II – THE GREAT LEGISLATOR OF THE CHURCH

SUMMARY

Two Codes of Canon Law were established by Blessed John Paul II: the first one is for the Roman rite, and the second one, for the Oriental. Pope John Paul II used to meet the employees of the Roman Rota at the beginning of each new calendar year. The speeches, he made on these occasions have been valuable from a legal standpoint. In the great Jubilee Year 2000 he issued decrees concerning indulgences. During his pontificate, John Paul II named many saints and blessed. The canonizations and beatifications were always preceded by legal processes. He reorganized and created church structures in Poland and also in other countries, and signed many international agreements in the form of concordats. It was, also, John Paul II, who called for universal synods and frequently published encyclicals, referring to some important questions of the Church and of the social life. His work stands in testimony, and bids us call him the Great Pope.

KS. ANDRZEJ PRONIEWSKI

KAPŁAN – ŚWIADKIEM KOMUNII Z BOGIEM

Treść: Wstęp; 1. Wspólnota z Apostołami; 2. Trwanie we wspólnocie; 3. Trwanie we wspólnocie na łamaniu chleba; 4. W jedności na modlitwie; Zakończenie.

Wstęp

Problem komunii z Bogiem – to problem teologiczno – egzystencjalny, albowiem przeżywana przez człowieka w wierze jedność z Bogiem powinna wpływać na jego postawę zarówno w życiu prywatnym, jak i społecznym.

Relacja człowieka z Bogiem we współczesnym świecie zmierza ku ponowoczesności, która neguje istnienie Boga, religię zaś sprowadza do funkcji czysto społecznych, tłumacząc iż wychodzi ona w swoich założeniach naprzeciw czysto doczesnym zapotrzebowaniom człowieka¹.

W przestrzeni życia publicznego ludzi wierzących, daje się zaobserwować postawę, z jednej strony potwierdzającą, że wierzą w Boga z drugiej jednak, że w przeżywaniu wiary trwają indywidualnie i nie mają potrzeby jedności z instytucją Kościoła. Bogu – tak, Kościołowi – nie – mówią nie tylko ludzie świeccy, ale także zdarza się, że i osoby duchowne. Stąd potrzeba przypomnienia jakie są istotne wymiary komunii z Bogiem kapłana. Niech za punkt wyjścia naszej refleksji posłuży fragment

¹ Pośród licznych publikacji wokół problemu ponowoczesności godne uwagi są: B. BARAN, *Postmodernizm i końce wieku*, Kraków 2003; A. BRONK, «Filozofia w czasach postmodernizmu», w: P. MAZANKA, M. MYLIK (red.), *Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, Warszawa 1997, s. 66-95; S. CZERNIAK, A. SZAHAJ (red.), *Postmodernizm a filozofia*, Warszawa 1996; E. GELLNER, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997; P. ŁACIAK, «Jacques'a Derridy pojęcie metafizyki», w: *Sztuka i Filozofia* 13(1997), s. 57-73; G. PENATI, «Czasy nowożytne a postmodernizm we współczesnej myśli filozoficznej», w: *Communio* 3(1987), s. 34-43; K.J. SCHIPPERGERS, «Religia a ześwieczone społeczeństwo. Instrumentalizacja religii w nowych sytuacjach władzy politycznej», w: *Communio* 6(2008), s. 65-86; J. SOCHOŃ, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004; J. ŻYCIŃSKI, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001.

z Dz 2, 42², w którym Łukasz we wzmiankowanym wersecie ujmuje syntetycznie istotę tej wizji, informując, że trwanie w Komunii z Bogiem implikuje „trwanie w nauce Apostołów, we wspólnocie na łamaniu chleba i w modlitwie”. To inaczej charakterystyka Kościoła, który pozostaje domem i szkołą komunii, jak sugeruje trzyletni program duszpasterski przypadający na lata 2010 – 2013³.

1. Wspólnota z Apostołami

Jedność, komunია ma konkretną treść. Jest wynikiem utrzymania właściwego wzajemnego stosunku osób względem siebie. Podkreśla nie tylko zależność więzi w teraźniejszości, ale swoją klamrą spina odległą przeszłość z perspektywą przyszłości.

Kościół to wspólnota ludzi z Bogiem Trójjedynym⁴ a także między sobą⁵. Jednym z wymiarów *communio* Kościoła, którą realizuje kapłan jest trwanie w nauce Apostołów. Kerygmataczny przekaz nauczania Apostołów stał się konkretną metodą trwałej obecności prawdy Ewangelii w Kościele. Zaakceptowanie tej nauki, która swoimi korzeniami sięga początków dziejów chrześcijaństwa, związanej z osobą i działalnością Jezusa Chrystusa, przyjęcie jej i chęć czynienia refleksji nad nią, jest warunkiem owocnej jedności.

Nauka Apostołów ma dwa aspekty: indywidualny i społeczny inaczej mówiąc osobisty i instytucjonalny. Indywidualny, osobisty podyktowany jest predyspozycjami osobowymi w głoszeniu nauki Chrystusa, cechami charakteru, temperamentem, troską o przełożenie na praktykę życia – to strona ludzka, ale też i gorliwością ducha, współpracą z łaską Bożą – to strona duchowa. Instytucjonalny, zakotwiczony w społecznym sugeruje odniesienie do struktur, które porządkują funkcjonowanie jednostki w grupie.

W osobistym zaangażowaniu kapłana jest miejsce na kształtowanie personalnej relacji z Biskupem, który zajmuje miejsce Apostołów a poprzez niego z Episkopatem, który dzięki dziedzictwu apostołskiemu i więzi wspólnotowej

² Cytaty z Pisma św. zgodnie z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1982.

³ Por. Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010-2013*, Poznań 2010

⁴ Por. A. CZAJA, «Udział Kościoła w Komunii Trójjedynego», w: A. CZAJA, P. JASKÓŁA (red.), *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej. Sympozja 39*, Opole, s. 73-98.

⁵ Por. Z. KIJAS, «Wspólnota, która uświęca i zbawia», w: J. RATZINGER-BENEDYKT XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Kraków 2006, s. 122.

biskupów między sobą trwa w sukcesji apostoelskiej. Predyspozycje osobiste Apostołów tj. biskupów, czyli to jakie reprezentują osobowości, są ważne, przyczyniają się do utrzymania autorytetu osoby. Ważniejsze od nich jest jednak trwanie w łasce Boga, bycie człowiekiem modlitwy. Charyzmatyczny sposób sprawowania funkcji i w odpowiedzialności przeżywana duchowa i modlitewna więź z kapłanami i z powierzonymi trosce duszpasterskiej wiernymi, rzutuje na realizowanie autorytetu urzędu, wspiera posługę pośrednictwa i pomaga w scalaniu wspólnoty kapłańskiej i wiernych w Kościele.

Kapłani są zaproszeni do życzliwego i serdecznego przeżywania relacji ze swoim pasterzem. Trzeba jednak pamiętać, że relacja ta idzie także w drugim kierunku, a więc podąża w kierunku jedności Biskupa z prezbiterami. Sugeruje się więc, aby analizować częstotliwość spotkań, organizowanych z inicjatywy Biskupa, które przyczyniałyby się do wypracowywania coraz to doskonalszych narzędzi zacieśniających więź wspólnotową pomiędzy nim a prezbiterami. Należy przy tym pytać o motywację, czy udział w tych spotkaniach podyktowany jest pragnieniem tworzenia wspólnoty? Jakie towarzyszą argumenty motywujące, zarówno z jednej jak i drugiej strony? Czy atmosfera kształtowana jest w duchu szacunku? Utrzymana linia prywatnego porozumienia w klimacie jedności implikuje także właściwe odniesienie względem siebie na poziomie instytucjonalnym. Oficjalne rozporządzenia, proponowane zjazdy, studia, kształcenie – z jaką postawą zaangażowania są przyjmowane? Czy faktycznie towarzyszy pozytywne przekonanie co do udziału w tych spotkaniach? Każdy jest osobiście odpowiedzialny za konsekwentne trwanie przy Apostołach czy to na poziomie prywatnym czy też w relacji instytucjonalnej. To oznaka jedności, która wypełnia ducha komunii na poziomie diecezjalnym.

2. Trwanie we wspólnocie

Pojęcie *komunia*, tłumaczone jako *wspólnota*, etymologicznie pochodzi od terminu z jęz. greckiego *κοινωνία* przetłumaczonego w Wulgacie jako *communicatio*. Wskazuje ono na związek ludzi z Bogiem i pomiędzy nimi samymi w Kościele. Sposoby jego realizacji przejawiają się poprzez uczestnictwo w sakramentach (zwłaszcza w sakramencie Eucharystii) a także poprzez realizację miłości i uczynków miłosierdzia wyrażonych w różnego rodzaju gestach a potwierdzonych w znakach (*Ga 2, 9; Dz 2, 42*)⁶.

⁶ Por. J. RATZINGER, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003, 56-62.

W odniesieniu do Kościoła *communio* realizuje się na poziomie biernym i czynnym, statycznym (wspólnota jako rzeczywistość trwała) i dynamicznym (wspólnota zdobywana i realizowana wspólnym wysiłkiem, w wymiarze wertrykalnym (wspólnota z Bogiem) i horyzontalnym (wspólnota między ludźmi), ma znaczenie osobowe (wspólnota osób) i rzeczowe (uczestnictwo w świętych darach)⁷.

Ważne jest świadome przeżywanie przez kapłana wymiaru czynnego, dynamicznego. Kapłan doświadcza wspólnoty w pierwszym stopniu poprzez udzielony mu sakrament chrztu świętego na mocy którego stał się dzieckiem Bożym i jak inni wierni został wprowadzony do Kościoła. Drugim razem z tytułu przyjęcia sakramentu święceń w stopniu prezbiteratu (wymiar statyczny) przyjmuje na siebie zobowiązanie do odpowiedzialności za ducha eklezjalnego, który powinien mu towarzyszyć w kreowaniu wspólnoty Kościoła. Stąd potrzeba dynamicznego odniesienia do Kościoła, odpowiedzialnego i potwierdzonego dojrzałymi formami zaangażowania w wydobywanie jego charakteru wspólnotowego. Przejawia się to przede wszystkim w działaniach, propozycjach, twórczych sugestiach, ale też w chętej akceptacji inicjatyw na rzecz życia konkretnej wspólnoty zarówno parafialnej jak i diecezjalnej. W podejmowaniu wysiłku, poprzez który kapłan nie będzie promotorem siebie samego, ale Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa, inspiracji które będą nośnikami ducha Kościoła, koncentrującymi uwagę wiernych na Chrystusie i potrzebie ewangelizacji współczesnego świata. Weryfikację, w podejmowanych pracach duszpasterskich na rzecz wspólnoty Kościoła, może stanowić maksyma *sentire cum Ecclesia* – św. Ignacego Loyoli, a punktem odniesienia niech będą różnego rodzaju potrzeby z życia wspólnotowego: odpowiedzialność za grupy w parafii: ministranci, oaza, schola, harcerze, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, studenci, ludzie pracy, małżeństwa zrzeszone w Kręgach Domowego Kościoła, Koła Różańca, Rycerze Niepokalanej. Troska o te grupy i udział w nich kapłana nie powinny przysłonić realizacji potrzeb z gruntu duszpasterstwa klasycznego jak dbałość o piękno liturgii⁸, nabożeństw, czystości w kościele i wokół kościoła i plebanii, odwiedziny u chorych, zajmowanie się katechezą przy parafii lub w szkole. Ważną sprawą jest udział i zaangażowanie w propozycje duszpasterskie kościoła lokalnego, diecezjalnego, które nie powinny być interpretowane jako akcje osobiste odpowiedzialnych za dane

⁷ Por. E. OZOROWSKI, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 2005, s. 55.

⁸ Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, Poznań 2002.

okoliczności duszpasterzy diecezjalnych, takie jak: dzień wspólnoty oazowej, diecezjalny dzień młodzieży, ruch pielgrzymkowy, festiwale organizowane przez Akcję Katolicką, KSM, w ramach promocji piosenki kościelnej, religijnej młodzieżowej, koncerty muzyki kościelnej, rekolekcje w Seminarium Duchownym dla młodzieży itd.

Kościół jako wspólnota i miejsce duchowego wzrostu jest rzeczywistością zastaną i zadaniem do zrealizowania. Już istnieje i ciągle wymaga rozwoju, doskonalenia, czyli nieustannie się realizuje ze względu także na wymianę pokoleń. Wspólnota Kościoła nie powinna niszczyć więzów personalnych chociaż nie wyczerpuje się dzięki nim. Realizowana w duchu wspólnoty współpraca ze strony członków Kościoła, zaangażowanie dobrej woli ze strony tych, którzy ją tworzą, wysiłek i twórczy zapał do jej doskonalenia powinny być szansą a nie zagrożeniem.

Ważnym aspektem jest komunikacja w tej wspólnocie. Komunikacja podyktowana zdolnością artykułowania możliwości i potrzeb, umiejętnością słuchania wzajemnego, spędzania czasu ze sobą, skierowania się ku potrzebom drugiego, refleksji, wyrażania uczuć i emocji, zdolności przebaczenia, wzajemnego szacunku, dojrzałego odniesienia w chwilach przyjemnych ale i krytycznych, które niech służą konstruktywnemu zaangażowaniu w tworzeniu jej właściwego oblicza.

Komunikowanie się nie może być wyłącznie aktem wewnątrz grupy osób, stanowiących krąg zamknięty hermetycznie, do którego inni nie mają wstępu. W znaczeniu chrześcijańskim będzie to zawsze akt rozumiany jako posłannictwo, albowiem z perspektywy chrystologicznej jest on zawsze ukierunkowaniem ku, zwróceniem się do innych, posłannictwem do tych, którzy są na zewnątrz, aby krąg osób wokół Chrystusa się poszerzał, także na zewnątrz.

3. Trwanie we wspólnocie na łamaniu chleba

Warto podkreślić, że hermeneutyka biblijna wokół pojęcia *κοινωνία* pokazała na szerokie spektrum znaczeniowe przy opisywaniu wspólnoty Kościoła, nie sprecyzowała jednak wąskiego zakresu semantycznego tego terminu⁹. Odpowiedzi egzegetów nie są jednoznaczne ale ukierunkowują na rzeczywistość występującą pomiędzy „nauką Apostołów” a „łamaniem

⁹ Por. A. MALINA, «Koinônia», w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *W Komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii*, Poznań 2010, s. 167-188.

chleba”. Zatem *komunia* jest związana z nauką apostołską i sięga aż po łamanie chleba. Słowo *komunia* ma w tym miejscu charakter sakramentalny i duchowy chociaż nie abstrahuje od instytucjonalnego i osobowego. Łamanie chleba – Eucharystia to komunია z Bogiem, która działa w człowieku w oparciu o *opus operatum*, sama z siebie, staje się pełną w chwili kiedy sprawujący ją lub uczestniczący w niej tworzą *opus operantis*, czyli ją przyjmują i współpracują z łaską Boga.

Wspólnota w Ciele i z Ciałem Chrystusa oznacza wzajemną wspólnotę jej członków. Z samej swej istoty sprowadza się do obustronnej akceptacji i wzajemnego dawania i udzielania, gotowości dzielenia się. Jej członkowie powinni sobie wzajemnie zapewniać życie fizyczne i duchowe a więc wspierać się. Nie ze względu na sympatie osobiste ale dlatego, że są w komunii z Chrystusem. Chrystus wziął chleb, aby pokazać na istotę trwania we wspólnocie, a więc zaprosił do udziału we wspólnocie w elementarnych okolicznościach codzienności. On jest źródłem istnienia i działania i wszystko, każdy element codzienności, każda okoliczność powinna być przeniknięta jego obecnością, w myśl słów: Czy jecie czy pijecie na chwałę Bożą czyńcie (1Kor 10, 31). Bez względu na osobiste uroki, zaangażowanie czy upodobania jesteście zaproszeni do trwania we wspólnocie na łamaniu chleba, a więc wspólnota powinna się ostać nawet kiedy dochodzi do zmiany miejsca pracy kapłana. Właściwy duch wspólnoty powinien pozwolić na utrzymanie ludzi przy Chrystusie a nie na sobie. Kapłani funkcjonują jako narzędzia w rękach Boga.

Sens duchowy komunii warunkowany jest wiarą kapłana, która jest wiarą Kościoła. Bóg powierzył Kościołowi opiekę nad Słowem, w konsekwencji więc to co przyjmuje kapłan jest tym samym w co wierzy Kościół. Dlatego jego *sensus fidei* powinien zakładać z samej swojej natury głęboką zgodność umysłu i serca z Kościołem, stąd potrzeba realizacji założeń zgodnie z maksymą *sentire cum Ecclesia*. Kapłan, który nie postępuje w duchu *sentire cum Ecclesia*, zaprzecza dobrowolnie i świadomie przyjętemu zobowiązaniu nauczania w imieniu Kościoła.

Prawe sumienie kapłana zakłada wiarę w słowo Boże, którego bogactwo ma on zgłębiać (przygotowanie kazań), ale także miłość do Kościoła, w którym pełni on swoją misję. Zakłada także szacunek do Urzędu Nauczycielskiego, wspieranego Bożą Opatrznością. Wypowiedzi zatem kapłana dotyczące wiary nie mogą być jedynie rezultatem jego indywidualnych poszukiwań i swobodnie prowadzonych studiów, ale winne stanowić syntezę dziedzictwa Kościoła powiązanego z żywą tradycją apostołską i *Magisterium Ecclesiae* (magisterium Kościoła).

Kościół to nie tylko wzajemna komunია ludzi, ale przede wszystkim przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa komunია z Nim, z Synem Wcielonym i odwieczną miłością Trójjedynego Boga.

4. W jedności na modlitwie

Trwanie w jedności na modlitwie ma charakter indywidualny i wspólnotowy. Ludziom wierzącym towarzyszy przekonanie, pewność, że wszelkie dobro jakie jest w Kościele, dzieje się mocą Jezusa. Stąd potrzeba kontaktu z Nim w modlitwie.

Kapłan więc powinien zachować świadomość, że Chrystus boską mocą w czasie Mszy Świętej przemienia chleb w swoje Ciało, a wino w swoją Krew, że Jezus rozgrzesza w sakramencie pokuty zaś kapłani jako słudzy Boga prowadzą ludzi do zbawienia, gdy w imieniu Jezusa głoszą Słowo Boże i udzielają sakramentów świętych.

Nawrócenie jest warunkiem dobrej i owocnej modlitwy. Nawrócenie, które w życiu powołanego winno być nieustannym powrotem do pierwotnej gorliwości. Dobrze jest sobie przypominać chwile wstąpienia do Seminarium i pierwotną gorliwość. Powrót do źródeł, do intensywnej relacji z Chrystusem i utrzymanie odpowiedniej jakości życia ewangelicznego może owocować jeszcze gorliwszą rozmową z Bogiem.

Jeżeli kapłan w swym życiu będzie trwał mocno i autentycznie przy Jezusie, wtedy i wiernych parafian umocni swoją postawą, bo będzie prawdziwym świadkiem Jezusa. Niejednokrotnie zdarza się, że kapłan zamiast świadectwa daje zgorzenie. Warto więc pytać siebie o osobiste przeżywanie Eucharystii, warto zabiegać o udział osobisty w nabożeństwach wspólnoty parafialnej (czasami kapłani wychodzą z kościoła podczas nabożeństw październikowych, podczas wystawienia Najświętszego Sakramentu), warto zabiegać o zdolność „tracenia czasu” na modlitwie z ludźmi, poprzez inspirujące zaangażowanie.

Kapłani powinni być zjednoczeni między sobą, także poprzez wspólną modlitwę, nie mogą wzajemnie podkopywać autorytetów i zazdrościć sobie. Dobrą inicjatywą są kaplice na plebaniach. Należy dokładać starań, aby nie ustała gorliwość w przebywaniu w kaplicy, na wspólnych chwilach modlitwy brewiarzowej, we wspólnej modlitwie koronki do Miłosierdzia Bożego.

Kapłan jako człowiek wiary, bo sam wierzy w Boga i innych do wiary prowadzi, powinien odczuwać głębszą formę zaangażowania w modlitwie na spotkaniu z Bogiem. Więź z Nim powinna wyzwalać potrzebę chętnie-

go znajdowania czasu na te czynności (ludzie pracują 8 godzin w swoim zawodzie, ile czasu poświęcam jako kapłan na modlitwę, jako powołany i ekspert od rzeczywistości ducha?). Postawa modlitwy powinna przejawiać się w działaniach bez pośpiechu (odpowiedni rytm celebracji Eucharystii, celebracji nabożeństw, powaga i szacunek podczas udzielania Komunii świętej. Pobożna kobieta stwierdziła: jeżeli kapłan z uwagą będzie udzielał Komunii świętej, nigdy ona mu z rąk nie wypadnie).

Dobra kondycja na modlitwie warunkowana jest:

- pokorą – jest to ciągła świadomość, że jest się sługą Jezusa. Pokora to prawda o sobie, która mówi, że nic bez Chrystusa nie mogę uczynić. Jezus we wszystkich działaniach, w całej posłudze i życiu ma być na pierwszym miejscu. Jeżeli Bóg jest na pierwszym miejscu, wtedy wszystko jest na właściwym miejscu. Kapłan w swojej pokorze rozlicza się codziennie z wierności względem Boga i z posługi względem Ludu Bożego. Kapłan swoją osobą nie może przesłaniać Jezusa Chrystusa.
- miłością – Życie kapłańskie bez miłości nie ma sensu. Żeby naprawdę kochać, trzeba być naprawdę czystym. Na ile kapłan jest czysty i żyje w celibacie – na tyle jest silny Bogiem. Wzorem czystości kapłańskiej jest sam Jezus. CZYSTOŚĆ kapłańska jest źródłem miłości duszpasterskiej. Wielką łaską i wielką mądrością jest dobrowolne i świadome zamienienie miłości seksualnej na wielkoduszną miłość duszpasterską.
- czasem na praktyki religijne – Mocą dla świadectwa życia jest modlitwa. Kto szanuje i kocha drugiego człowieka, ten często z nim rozmawia. Podobnie jest w odniesieniu do Boga – kto wierzy, szanuje i kocha Boga, ten często z Nim rozmawia w czasie modlitwy. Najważniejszą modlitwą każdego dnia jest Eucharystia. Ważną i głęboką modlitwą są psalmy modlitwy brewiarzowej. Jeżeli pragnieniem kapłana jest, żeby jego praca była jeszcze bardziej skuteczna, to nie powinien on zapominać o modlitwie Maryjnej – różańcu. Kapłan razem z Maryją może owocniej dążyć do Boga. Ważna jest osobista adoracja, rozmyślanie i czytanie duchowne. Do tych wszystkich form kapłańskiej rozmowy z Bogiem należy ciągle dorastać. Aby modlitwa stała się pokarmem życia i była zanoszona do Boga z wewnętrznej potrzeby serca i z miłości, a nie z przymusu czy na pokaz potrzebny jest permanentny wysiłek w utrzymaniu odpowiedniej kondycji duchowej.

Modlitwa sprzyja świadomości dawaniu świadectwa we wspólnocie – Kapłan jest świadkiem Jezusa. Świadek to człowiek, który nie tylko mówi o ideale ewangelicznym, ale ten ideał wciela w swoje życie. Kapłan, świadek

Jezusa, ze względu na Boga powinien ukochać każdego człowieka. Kapłan daje świadectwo Jezusowi przede wszystkim, gdy pobożnie, z wielką wiarą i pokorą odprawia Mszę Świętą. Jeżeli wypowiada słowa modlitwy w czasie Mszy Świętej, wtedy sam musi czuć obecność Jezusa i słowa tak wypowiadać, jakby rozmawiał twarzą w twarz z samym Bogiem. Kapłan w sposobie odprawiania Mszy Świętej daje świadectwo o wierze i miłości kapłańskiej do Boga w Trójcy Świętej Jedynej. W czasie Eucharystii ukazuje się autentyczność wiary kapłana. Antyświadectwem jest, gdy na Mszy Świętej „urządza się wyścigi” – aby jak najszybciej „odprawić”. Tylko ten kapłan, który żyje Chrystusem, może dawać innym Chrystusa. Czym się karmi, tym sam żyje. Jak żyje, tak świadczy. Jeżeli żyje Bogiem, to będzie świadczył o Bogu.

Wielkim świadectwem autentyczności kapłańskiej jest umiłowanie konfesjonału – i to z jednej, jak i drugiej strony. Oznacza to w praktyce, że kapłan jest spowiednikiem i penitentem. Żeby innych rozliczać przed Bogiem, winien i siebie rozliczać. Wskazana jest praktyka sakramentu pokuty i pojednania co dwa tygodnie, a w razie potrzeby częściej. Gdy kapłan regularnie spowiada się, wtedy jego jedność z Bogiem jest pełniejsza.

Zakończenie

Realizacja komunii z Bogiem poprzez powołanie kapłańskie wymaga dojrzałości i ofiarności. To bycie bezinteresownym i ofiarnym darem dla innych. Kapłan to nie jakiś urzędnik, który pracuje określoną liczbę godzin, ale to świadek miłości Chrystusa. Kapłan wierny swej misji to ktoś, kto wiele pracuje ale też umie zorganizować czas na potrzebny mu wypoczynek. W tych okolicznościach zachowana jest komunია z Bogiem.

Kapłan wierny komunii z Bogiem to ktoś, kto ma zawsze czas dla Boga. To ktoś, kto jest uczniem w szkole Jezusa. To ktoś wdzięczny Bogu za to, że może dłużej niż inni ludzie słuchać Jego słów i zdumiewać się Jego obecnością. Kapłan to ktoś, kto czuje się kochany przez Boga nieodwołalnie i dla kogo trwanie w Bożej miłości jest kwestią życia lub śmierci. To ktoś, kto rozumie, że Bóg złożył swój własny los w ręce człowieka, gdyż pokochał każdego z nas bezwarunkowo i na zawsze.

Kapłan to człowiek, który wie, że zawsze jest na dyżurze, ma czas dla ludzi. To ktoś, kto każdego dnia z nowym zapałem współpracuje z Bogiem w prowadzeniu ludzi do zbawienia, w ratowaniu ludziom życia doczesnego i wiecznego. Dojrzały kapłan wie, że jest powołany do tego, by stać się duchowym ojcem dla każdego spotkanego człowieka i by uczyć go ewan-

gelicznej sztuki życia, której nie nauczył go nikt inny. Kapłan jest zawsze ofiarnym darem dla innych, gdyż nie ma miłości bez ofiarności. Jeśli jakiegoś kapłana męczy praca z dziećmi, z młodzieżą, z ludźmi dorosłymi, z chorymi, samotnymi, starszymi czy bezradnymi, to źle zaczyna się dziać z przeżywaną przez niego komunią.

Dojrzały kapłan wie, że pomagając innym ludziom, nie pomaga jeszcze samemu sobie, stąd ma czas także dla siebie. Właśnie dlatego troszczy się o własny rozwój i o radosne dorastanie do świętości. Dojrzały kapłan to ktoś, kto wie, że potrzebuje także czasu dla samego siebie, czasu na refleksję nad sobą, na lekturę, na formację stałą, na rekolekcje, na codzienny spacer na świeżym powietrzu.

Kapłaństwo jest najpierw określonym sposobem istnienia, a dopiero później określonym sposobem postępowania. Kapłan, który głosi słowo Boże innym ludziom, ale sam nim nie żyje, staje się ideologiem. Kapłan, który jest dojrzały troszczy się o swoje zdrowie i o dobrą kondycję fizyczną. Czyni to poprzez właściwe odżywianie, codzienny ruch na świeżym powietrzu, wolność od uzależnień, poprzez właściwą porę snu, odpowiedzialne korzystanie z telewizji czy Internetu, racjonalną organizację czasu.

Kapłan trwający w komunii z Bogiem niech będzie ekspertem w znaczeniu bycia świadkiem „odwiecznej mądrości”. Świadkiem tego, że relacja z Bogiem, przeżywana w wolności jest czymś pięknym i porywającym, że można być normalnym, uśmiechniętym człowiekiem, jednocześnie będąc konsekwentnym w tym, co się robi jako wierzący kapłan.

PRIEST IN COMMUNION WITH GOD

SUMMARY

Even though, postmodern epoch attempted the removal of God from individual and social life, it did not ultimately get rid of the person's relationship with God. New circumstances brought the challenge of working on the criteria of the communion with God, not only for the lay people, but also for the priests. The reference to the synthesis of the circumstances of communion with God recorded by Saint Luke gave the foundation for the larger reflection on the priestly communion with God. Priest as a witness of Christ in the world is invited into communion with God through remaining in the teaching of the Apostles (1), in community (2), on the breaking of bread (3) and in prayer (4).

KS. WOJCIECH TUROWSKI

***ECCLESIA CREATA* W LITURGII KOŚCIOŁA**

Treść: 1. Słowa Eucharystii budują Kościół; 1.1. Słowo Boże w Eucharystii; 1.2. Dialogiczny charakter słowa Bożego w Eucharystii; 1.3. Sakramentalność słowa Bożego; 2. Kreacja Ducha Świętego w Eucharystii; 2.1. Duch Święty jednoczy przez słowo; 2.2. Duch Święty wzbudza i utwierdza w wierze; 2.3. Duch Święty aktualizuje dzieło zbawienia; 3. Osobiste zaangażowanie się.

W dniach 5 do 26 października 2008 r. w Rzymie odbył się XII Ogólny Synod Biskupów, którego owocem jest Adhortacja apostolska Benedykta XVI *Verbum Domini*. W dokumencie tym papież mówiąc o słowie Bożym, stwierdza, że *Ecclesia creatura Verbi* i uzasadnia ten zwrot głęboką refleksją teologiczną podjętą nad znaczeniem i rolą *Logosu* w Kościele i w świecie. Faktycznie wszystko, na co patrzymy oczyma wiary, każe nam wyciągnąć wniosek: stworzył to Bóg. On jest Stwórcą – stwarzającym Logosem, przez Niego powstał cały wszechświat, a w nim człowiek; przez Niego powstał Kościół – Mistyczne Ciało, którego Głową i Początkiem jest Jezus – Alfa¹. Jednak czynność ta ciągle trwa. Przecież Kościół ze swej natury jest misyjny, ciągle posyłany, by głosił Słowo. Kościół jako Mistyczne Ciało, by się utrzymać w swej żywotności, karmi się codziennie słowem Bożym, słuchając jego ze czcią i ufnie głosząc².

Najwłaściwszym miejscem do czytania z szacunkiem Biblii i karmienia się nią jest liturgia. Liturgia i słowo Boże są ze sobą tak ściśle zjednoczone, że można by powiedzieć, że „liturgia jest Biblią w czynie, w działaniu”³. Dlatego, czy nie lepiej powiedzieć, że *Ecclesia creata per Verbum* w liturgii Kościoła? Artykuł będzie próbą odpowiedzi na postawione pytanie, którą szukać będziemy w Adhortacji Apostolskiej *Verbum Domini*. Badawcze pole, jakim jest liturgia, zostanie zawężone do sakramentu Eucharystii.

¹ Por. Kol 1, 18; Rz 12,4n; Ap 23,13.

² Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (KO) 1.

³ Liturgia słowa, w: B. NADOLSKI, *Leksykon Liturgii*, Poznań 2006, s. 1464.

1. Słowa Eucharystii budują Kościół

Biblia jest źródłem chrześcijańskiej wiary, którą najpełniej wyraża liturgia. Wiara, a z nią i liturgia karmią się słowem Bożym, które w liturgii pełni rolę fundamentalną i konstruktywną⁴. „Z niego czerpią swe natchnienie i swego ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać znaczenia czynności i znaków”⁵. Mówiąc o fundamentalnej roli słowa Bożego w Eucharystii, Benedykt XVI w *Verbum Domini* tę funkcję nazwie „wewnętrzzną jednością słowa Bożego i Eucharystii”, która zakorzeniona jest w Piśmie świętym⁶. To słowo Boże jest źródłem i sercem Kościoła, tak jak Eucharystia jest źródłem i szczytem działalności Kościoła.

1.1. Słowo Boże w Eucharystii

Cała liturgia Eucharystii utkana jest słowem Bożym. Papież we wspomnianym dokumencie mówi o „przesyceniu” liturgii Pismem św.⁷. W każdej modlitwie doszukać się można słowa Bożego, jeśli nie jest to dokładny cytat, to parafraza lub modlitwa zainspirowana jest fragmentem z Biblii. Oto kilka przykładów: pozdrowienia celebransa – pierwsza tradycyjna formuła: „Pan z wami”, zaczerpnięta jest z Księdze Rut (Rt 2,4). Druga formuła pozdrowienia: „Miłość Boga Ojca, łaska naszego Pana Jezusa Chrystusa i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi”, zaczerpnięta jest z Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian (2 Kor 13,13). Trzecia formuła: „Łaska i pokój od Boga, naszego Ojca i od Pana Jezusa Chrystusa niech będą z wami” i wszystkie jej warianty znajdują się na początku wszystkich listów św. Pawła i niektórych listów apostoelskich (1P 1,2; 2P 1,2; Jud 1,2) i Apokalipsy (1,4-6). Kolejny przykład to inwokacja: „Panie zmiłuj się nad nami” (*Kyrie eleison*) znajduje się w Psalmach 6,3; 41,5.11. Również w Nowym Testamencie znajdujemy wezwania o miłosierdzie skierowane przez chorych i będących w potrzebie do samego Chrystusa⁸. Aklamacja „Święty” (*Sanctus*) składa się ze słów wyjętych z opisu wizji Izajasza, który widział majestat Pana (Iz 6,1-3); z okrzyku ludu przy wjeździe Chrystusa do Jerozolimy (Mt 21,9; J 12, 13), który wołał Hosanna! Na cześć Jezusa, Syna Dawidowego. Innym przykładem może być obrzęd Ko-

⁴ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja apostoelska *Verbum Domini* (VD) 52.

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* (KL) 24.

⁶ Por. VD 54.

⁷ Por. VD 52.

⁸ Por. Mt 9,27; 15,22; 17,14; 20,30; Mk 10,47; Łk 17,13; 18,13; 23,42.

munii świętej, kiedy kapłan podnosi w górę Hostię i zaprasza wiernych na ucztę Chrystusa, słowami Biblii: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1,29). „Błogosławieni, którzy zostali wezwani na Jego ucztę” (Ap 19,9). Razem z ludem dodaje słowa Ewangelii: „Panie nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja” (Mt 8,8). Tak więc cała Eucharystia to święty komunikat, to obwieszczenie dzieła zbawczego Jezusa, które zapowiadał Stary Testament, co wypełniło się w Nowym Testamencie i jest żywą pamiątką celebrowaną przez pierwsze wspólnoty chrześcijańskie i trwa aż do dziś. To Msza święta jest przed Biblią, ta jest na jej usługach. To w tekstach liturgicznych dochodzi do inkarnacji słowa Bożego, które przepełnia całą liturgię, zespała się z nią, będąc jej wewnętrznym *spiritus movens*, a zarazem przerasta, będąc ponad i poza, jako że słowo Boże przerasta wciąż i przekracza Pismo święte i liturgię, zapraszając niejako do coraz nowego wkraczania w jego niezgłębioną tajemnicę⁹. Dlatego o tekstach liturgicznych mówimy, że są świętymi tekstami, bo przez nie dokonuje się obwieszczenie dzieł zbawienia, które nie są czymś minionym, ale ciągle żywym. To teksty liturgiczne służą do sprawowania kultu i do celebrowania misterium paschalnego Chrystusa, przez które rodzi się wiara w Zmartwychwstałego.

Mówiąc o konstruktywnej i fundamentalnej funkcji Biblii w liturgii, należy zauważyć wewnętrzną, integralną więź między Biblią a liturgią. Liturgia tłumaczy Pismo św., pomaga w zrozumieniu go na nowo, zaś Słowo Boże sprawia, że liturgia nie pozostaje tylko zbiorem ceremonii i gestów, ale wprowadza w tajemnicę objawioną w świętych tekstach. Tak więc Biblia i liturgia Kościoła wspierają się wzajemnie. Istnieje między nimi jedność. Benedykt XVI uczula, by sprawując sakramenty, ukazywać tę jedność, jaką tworzą słowo i sakrament w posłudze Kościoła¹⁰. Wyraża to św. Paweł, który głosił: „spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa [Bożego] zbawić wierzących” (1 Kor 1,21) i przekazał opis ustanowienia Eucharystii¹¹, który jest najstarszą relacją tego wydarzenia zapisaną w Nowym Testamencie. Święty Paweł, przekazując go chrześcijanom, nie chce, by chrześcijanie pamiętali o Ostatniej Wieczerzy Pana, ale by wypełniali polecenie Jezusa: „Czyńcie to na moją pamiątkę”, by trwali w tej tajemnicy. Pamiątka ta nie jest zwykłym wspomnianiem słów i czynów Jezusa, ale sprawowaniem sakramentu Eucharystii, w której w sposób bezkrwawy uobecnia się

⁹ Por. L. SCHEFFCZYK, *Pismo święte Słowem Boga i Kościoła*, w: *Communio* nr 5/2001, s. 60.

¹⁰ Por. VD 53.

¹¹ 1Kor 11,23-26.

tajemnica śmierci i zmartwychwstania Zbawiciela i w ten sposób buduje się wspólnota Kościoła. Słowo Boże odczytane na liturgii i zaktualizowane podczas homilii czy formularzu mszalnym, dzięki Duchowi Świętemu ożywa i sprawia, że działa ono w sercu wiernych¹². Dlatego możemy powiedzieć, że Słowo w Eucharystii ciągle buduje Kościół. Do roli Ducha Świętego w budującej roli słowa Bożego w Eucharystii wrócimy później.

1.2. Dialogiczny charakter słowa Bożego w Eucharystii

Słowo jest elementarną częścią mowy. Za pomocą słów określamy wszelkie pojęcia rzeczywiste i abstrakcyjne, także myślimy na ogół słowami. Wiele słów składa się na mowę. Słowo jest narzędziem komunikacyjnym. Jedną z wielu funkcji „słowa” jest relacyjność. To za pomocą słów użytkownicy mowy nawiązują relacje, prowadzą dialog. Dialog otwiera strony i może prowadzić do twórczych wniosków. Prowadząc dialog, osoby wypowiadają się, i niejako wyrażają siebie. Słowo jest wyrazem ducha. Istnieje niewidoczna, wewnętrzna relacja między myślą a wypowiedzianym słowem. Myślenie jest „milczącą mową”, zaś wypowiedzenie na zewnątrz myśli jest to artykułowaniem słów. „Myślenie jest wcześniejsze od mowy, i to zarazem pod względem czasowym i przyczynowym” uważa francuski filozof Etienne Gilson¹³. Bóg, wkraczając w historię dziejów człowieka, zapragnął prowadzić z nim dialog. „Bóg daje się poznać w dialogu, który prowadzi z nami”¹⁴. Sposób skomunikowania się Boga z człowiekiem Benedykt XVI w *Verbum Domini* nazywa „symfonią słowa, jedynego Słowa, wyrażającego się na różne głosy”¹⁵. Bóg najpełniej wypowiedział się w swoim Synu. Pismo św. jako słowo Boże wpisuje się w dialog Boga z człowiekiem: „W świętych bowiem księgach Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i rozmawia z nimi”¹⁶. „Słowo, które od początku jest u Boga i jest Bogiem, objawia nam samego Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi i zaprasza nas do uczestnictwa w nim”¹⁷. Aktualizacja słowa Bożego zmienia w pewnym stopniu kształt tego dialogu, ponieważ pierwszoplanową rolę odgrywa w nim słowo spi-

¹² Por. VD 52.

¹³ E. GILSON, *Lingwistyka a filozofia, Rozważania o stałych filozoficznych języka*, Warszawa 1975, s. 111.

¹⁴ VD 6.

¹⁵ VD 7.

¹⁶ KO 21.

¹⁷ VD 6.

sane – Pismo święte, sam dialog schodzi na drugi plan i dokonuje się wewnątrz aktu czytania. Dopiero w procesie czytania dochodzi do komunikacji interpersonalnej, gdzie słowo czytane staje się żywe w podwójnym sensie. Od strony zewnętrznej martwa litera ożywia się dzięki odczytaniu jej na głos lub w ciszy. Od strony wewnętrznej następuje to dzięki Duchowi Świętemu, dzięki Którego działaniem słowa spisane są głosem samego Boga¹⁸. Tak więc by słowo Boże było żywą mową Boga, prawdziwie Jego Objawieniem, potrzebuje ono liturgii. Słowo Boże w liturgii ukazuje charakter dialogiczny. Kościół wierzy, że kiedy w Kościele się czyta Pismo święte, wtedy mówi sam Chrystus. Benedykt XVI liturgię nazywa „uprzywilejowanym środowiskiem, w którym Bóg przemawia do nas”¹⁹. W Liście Jana Pawła II *O świętowaniu niedzieli* czytamy: „Głoszenie słowa Bożego, zwłaszcza w kontekście zgromadzenia eucharystycznego, jest nie tyle okazją do medytacji i katechezy, ile raczej jest dialogiem między Bogiem a Jego ludem; dialog ten ogłasza wspaniałe prawdy o zbawieniu i wciąż na nowo przypomina o zobowiązaniach, jakie wynikają z przymierza” (*Dies Domini* 41).

To Bóg zapragnął skomunikować się z człowiekiem, dlatego przemówił. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2). Ten dialogiczny charakter ma cała Liturgia Słowa, gdzie w I lub II czytaniu odczytuje się perykopy ze Starego i Nowego Testamentu, na które odpowiedzią jest psalm responsoryjny. Dalej dialogiczny charakter ma odczytanie perykopy Ewangelii, poprzedzony radosnym okrzykiem *Alleluja*, co oznacza chwalcie Boga, za to, co Bóg uczynił dla nas przez Jezusa, o czym za chwile obwieszczono zostanie w Ewangelii. To nie może być nieprzyjęte entuzjastycznie z radością, jak tylko w entuzjastycznie wyśpiewanym *Alleluja*. Kościół wierzy, że „w liturgii Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą”²⁰. Diakon lub kapłan słowami: „Pan z wami” wzywa do wiary, że Bóg, Pan Stwórca i Zbawiciel, Chrystus jest pośród nas. Jest to nawiązanie do dialogu Archanioła Gabriela z Maryją²¹. Wezwanie to wska-

¹⁸ Por. W. PIKOR, *Hermeneutyka biblijna. IV. Rzeczywistość Bożego słowa jako klucz interpretacyjny Pisma Świętego*, w: http://www.prorok.win.pl/files_czytelnia/Biblia_Katecheza_IV_Hermeneutyka_slowa.pdf, (odczytano 2 września 2011 r.).

¹⁹ VD 52.

²⁰ KL 33.

²¹ Por. Łk 1,28.

zuje na obecność Jezusa za pośrednictwem Jego Ducha w Kościele²². Wezwaniem tym kapłan potwierdza wiarę Kościoła, że Chrystus jest obecny w słowie Bożym i w zgromadzonym ludzie Bożym, a zgromadzenie dobitniej deklaruje, że jest również Duch Święty obecny w osobie celebransa liturgii²³. Dialog słowa Bożego słyszany jest w homilii. Ze swego źródłosłowu homilia jest dialogiem. Greckie słowo *homilein* oznacza przyjacielską rozmowę, bycie razem. Każda homilia winna z założenia być dialogiczna. Dlatego kaznodzieja winien być człowiekiem dialogu, otwartym na słowo Boże, na to, co mówi do niego Pan i otwartym na sprawy, problemy ludzi, którym będzie się starał zaradzić swoim przepowiadaniem²⁴. Przedłużeniem tego dialogu jest *Credo* i wezwania modlitwy wiernych. Dialogiczny charakter Liturgii Słowa, jak i Eucharystii wzięty jest z tradycji judaistycznej. Liturgia synagoga to liturgia słowa Bożego. Recytacja psalmów, wykładnia Tory, pouczenie rabina, to wszystko było wyrazem wiary Izraela w Jahwe, który wybrał sobie naród, z którym prowadził dialog. Kiedy Bóg mówi domaga się odpowiedzi ze strony człowieka. Jego zbawcze działanie wymaga współpracy ze strony ludzi, a Jego miłość, wzajemności. W czasach kapłańskich liturgia synagoga została znormalizowana, stała się formalną celebracją w synagodze kultu Narodu Wybranego. Tak więc w niej należy szukać korzeni współczesnej Liturgii Słowa Bożego. Jednak judaistyczna tradycja liturgii słowa była wykładnią prawa – „Pisma”, aktualizacją zobowiązania Izraela złożonego pod Synajem: „Wszystkie słowa, jakie powiedział Pan, wypełnimy” (Wj 23,3). Było to przymierze litery prawa. Z historii Izraela z wypełnieniem woli Boga było różnie. Dopiero zawarte Nowe Przymierze jest, jak powie św. Paweł, przymierzem ducha: „On [Chrystus] też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia (2Kor 3, 6). Dla Apostoła Narodów Stary Testament jest „literą” a Nowy Testament – orędziem Chrystusa – jest „duchem”. To Jezus jest wypełnieniem „Pisma”, jest żywym wcielonym Logosem, pełnią Objawienia. Objawienie jest czymś żywym, czymś, co musi zostać przyjęte i zrozumiane, co buduje wiarę. Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum* poucza, że „Bogu objawiającemu należy się posłuszeństwo wiary” (5). Takie posłuszeństwo wiary Kościół okazuje Objawieniu w liturgii świętej, gdzie „nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota tak ze stołu słowa Bożego, jak i Ciała

²² Por. 2 Kor 3,17.

²³ Por. KL 7; por. R. FALSINI, *Gesty i słowa Mszy świętej*, Kraków 2004, s. 136-137.

²⁴ Por. W. GŁOWA, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania*, Przemyśl 1999, s. 118.

Chrystusowego”²⁵. Żeby nastąpiło przyjęcie z wiarą słowa Bożego uczestnik liturgii musi wejść w interakcję z usłyszonym słowem oraz znakami i gestami liturgicznymi. Właśnie dialogiczny charakter liturgii, przez ściśle określony przebieg liturgii pobudza wolę człowieka do odpowiedzi na usłyszane słowo Boże, które przyjęte z wiarą nie jest już Pismem świętym, ale Objawieniem rozbrzmiewającym wewnątrz człowieka i objawiającym się w religijnej postawie. „Aby przyjąć Objawienie, człowiek musi otworzyć umysł i serce na działanie Ducha Świętego, który pozwala mu pojąć słowo Boże obecne w świętych Pismach”²⁶. „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17). Tak więc budowanie wiary w człowieku, a co za tym idzie Kościoła, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, to ciągły proces, to „praca organiczna” Kościoła, która dokonuje się na różnych płaszczyznach Jego działalności, a najowocniej urzeczywistnia się w liturgii Kościoła, tam dochodzi do dialogu słowa Bożego z uczestnikami liturgii. „Pismo żyje tylko w tym właśnie ludzie, który w Piśmie przekracza siebie samego i w ten sposób – w definitywnej głębi, mocą Słowa wcielonego – staje się właśnie ludem Boga. Lud Boży – Kościół – jest żywym podmiotem Pisma; w nim słowo Biblii jest zawsze terazniejsze” – uważa Benedykt XVI²⁷.

Komunikacyjna rola słowa Bożego w liturgii winna przenosić się na osobisty dialog człowieka z Bogiem. Adhortacja apostolska *Verbum Domini* wyraża pragnienie, by bardziej upowszechnić wśród ludu Bożego modlitwę Pismem świętym poprzez odmawianie Jutrzni, Nieszporów czy celebracji słowa Bożego, które to nabożeństwa dopomogą w słowie biblijnym odnaleźć pobożności ludowej wzorce modlitwy i niewyczerpane źródło natchnienia²⁸.

1.3. Sakramentalność słowa Bożego

Mówiąc o budowaniu Kościoła przez słowo Boże w Eucharystii, należy zwrócić uwagę na sakramentalną płaszczyznę głoszenia słowa Bożego, którą jest Eucharystia i z niej wyprowadzać fundamentalną funkcję Słowa, które ciągle buduje Kościół. Temu zagadnieniu – sakramentalności słowa Bożego – *Verbum Domini* poświęciło miejsce w 56 punkcie. Co prawda

²⁵ KO 21.

²⁶ VD 25.

²⁷ J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2011, s. 12.

²⁸ Por. VD 62-66.

Benedykt XVI wprost nie definiuje tego terminu, jedynie odwołuje się do wypowiedzi Jana Pawła II, który mówił o sakramentalnym horyzoncie Objawienia i odwołaniu się do znaku eucharystycznego, gdzie istnieje jedność między rzeczywistością i sakramentalnym znakiem? Papież, mówiąc o sakramentalności słowa Bożego, zwraca uwagę na historyczno – zbawczy walor słowa Bożego, które wchodzi w interakcję z przyjmującym go odbiorcą. Mówiąc o sakramentalności słowa Bożego, Benedykt XVI zwraca uwagę na miejsce jego wypowiedzenia, by była to „przestrzeń liturgii”.

Myśląc o przestrzeni liturgicznej dla słowa Bożego, warto się przyjrzeć istocie słowa Bożego i sakramentu w Kościele. Istnieje wiele podobieństw istniejących między słowem Bożym i sakramentem. Każdy sakrament ma słowny charakter. Sakrament składa się z formy/słowa i z materii/znaku oraz szafarza sakramentu. Słowo Boże również ma formę, są to słowa, które są „zmaterializowane” przez zapis ortograficzny, jak również wypowiedane są przez osobę, która przez święcenia uczestniczy w zbawczej mocy Słowa udzielonej w konsekracji i posłannictwie samego Wcielonego Słowa²⁹. Sakrament i słowo Boże są nośnikami łaski Bożej, oba też obwieszczają zbawcze dzieła Boże: „Ilekroć bowiem spożywamy ten chleb albo pijemy z tego kielicha, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11,26). Tak więc sprawowanie Eucharystii jest jedną z form proklamacji Ewangelii i wieszczeniem zbawczych dzieł Chrystusa. Wszystkie sakramenty przejawiają sprawczość łaski Bożej i wypowiedanego sakramentalnego słowa. Z tej racji dla K. Ranera „Eucharystia jest wręcz słowem Kościoła, ponieważ w niej właśnie dokonuje się najdoskonalsza realizacja istoty i zadania Kościoła. Dla Ranera Eucharystia jest po prostu sakramentem słowa”³⁰. Raner rozumie sakrament jako ucieleśnienie się słowa i jako jego najwyższą aktualizację. Czy na tej podstawie można powiedzieć o słowie Bożym, że jest sakramentem? Ogólnie rzecz ujmując, to tak, gdyż *Logos* – Wcielone Słowo jest sakramentem, tzn. znakiem zbawienia i wszystkie czyny, dzieło zbawienia, które urzeczywistnia Kościół, jest jednym wielkim sakramentem Chrystusa. Dlatego Sobór Watykański II pouczy: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”³¹. „Kościół –

²⁹ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Tarnów 1999, s. 26.

³⁰ Za M. FIGURĄ, *Sakramentalność słowa Bożego*, w: *Communio* 5/2001, s. 108.

³¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK) 1.

jako sakrament – wyrasta stale z paschalnej tajemnicy Chrystusa³². Chrystus jest „sakramentem ludzkości” i „prasakramentem ludzkości”, gdyż, jako Bóg-Człowiek jest podłożem i źródłem, obrazem i doskonałym urzeczywistnieniem sakramentu, tzn. zewnętrznego widzialnego znaku, z którym zostaje złączona i udzielona Boża łaska. Chrystus jest prasakramentem, ponieważ przez Niego i w Nim mamy najbardziej widoczny i najbardziej podpadający pod zmysły znak i zadatek Bożej łaskowości. Chrystus jest nie tylko prasakramentem, ale i prasłowem. Królestwo Boże budowane jest przez słowa i czyny Jezusa³³. To Jezus odwieczny Logos Ojca jest epifanią bóstwa, jest epifanią słowa Bożego, które stało się Ciałem. Chrystusowe człowieczeństwo jest sakramentalną epifanią Syna Bożego, widzialną postacią niewidzialnego Boga³⁴. Jest zmaterializowaną, ucieleśnioną formą *Logosu*, Który zanim został wypowiedziany, istniał w łonie Ojca. Mimo to, mówiąc o sakramentalności słowa, warto zwrócić uwagę na nauczanie Kościoła o sakramentach. W „Katechizmie Kościoła Katolickiego” czytamy, że jest siedem sakramentów świętych. „Sakramenty Nowego Prawa zostały ustanowione przez Chrystusa. Jest ich siedem: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych, sakrament święceń i małżeństwo. Sakramenty te obejmują wszystkie etapy i wszystkie ważne momenty życia chrześcijanina. Eucharystia zajmuje wyjątkowe miejsce, jako „sakrament sakramentów”: „Wszystkie inne sakramenty są skierowane do niej jak do swego celu”³⁵. Sakrament jest skierowany do konkretnej osoby, mimo iż jest czasami udzielany grupowo, to ma charakter osobisty; głoszona w nim i udzielana łaska zbawienia jest intensywniej przeżywana przez zmaterializowany sakramentalny znak i właśnie osobiste przyjmowanie go. Do przyjmowania sakramentu wymagana jest wiara przyjmującego. Zaś słowo Boże głoszone w ramach liturgii sakramentu ma walor ogólny, jest obwieszczeniem orędzia zbawienia dla wszystkich, pobudza wiarę człowieka. Do udzielenia sakramentu wymagana jest minimalna dyspozycja, polegająca na niestawianiu przeszkód łasce, a wtedy sakrament działa *ex opere operato*, to w przypadku głoszenia i działania słowa Bożego jest to niemożliwe. Słowo Boże w liturgii domaga się uważnego słuchanie i przyjmowanie go

³² JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et vivificantem* 63.

³³ Por. KL 5.

³⁴ Por. A. SKOWRONEK, *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako prasakramentu*, w: *Śląskie Studia historyczno-teologiczne* 1968, s. 94-95.

³⁵ Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK) 1210-1211.

do swojego życia *ex opere operantis*, wtedy wyda owoce³⁶. Myślę, że należy podkreślić przenikającą się nawzajem rolę słowa Bożego w sakramencie, co pozwala zauważyć i mówić o jego sakramentalności niż o sakramencie Słowa.

Warto wspomnieć, że sakramentalny charakter słowa Bożego dostrzegali już niektórzy Ojcowie Kościoła, jak Orygenes czy św. Augustyn. Pierwszy mawiał: „Pijemy krew Chrystusa nie tylko w znaku sakramentalnym, lecz również wówczas, gdy przyjmujemy Jego życiodajne słowa”. Augustyn nazywa sakramentami kluczowymi chrzest i Eucharystię oraz wszystkie wydarzenia, o których mówi Pismo św. – rzeczywistości, jakie opisuje, słowa i czyny Chrystusa przekazane przez Ewangelie³⁷.

Podsumowując tę część, należy stwierdzić, iż mimo że Kościół budowany jest przez słowo Boże, iż jest „powszechnym sakramentem zbawienia”³⁸, to jednak nie możemy słowa Bożego nazwać sakramentem ze względu na istniejące między nimi różnice. Jednak warto zauważyć jego przenikającą rolę i w ramach liturgii uprzywilejowane miejsce proklamaowania słowa Bożego w homilii.

2. Kreacja Ducha Świętego w Eucharystii

Jak już było powiedziane, rola słowa Bożego w Eucharystii jest fundamentalna i konstrukcyjna. Benedykt XVI powie: „Słowo [Boże] i Eucharystia tak ściśle przynależą do siebie, że nie można zrozumieć pierwszego bez drugiego: słowo Boże staje się sakramentalnym ciałem w wydarzeniu eucharystycznym”³⁹. Istotną rolę ma tu do spełnienia Duch Święty. To dzięki Duchowi Chrystus przychodzi do człowieka przez słowo Boże, przez Ciało eucharystyczne i może być przyjęte i rozumiane dzięki Duchowi Świętemu, który wraz z Jezusem Chrystusem jest tak w ścisłej relacji, że św. Ireneusz z Lyonu nazywa to „dwoma rękami Ojca”⁴⁰. Ewangelista Jan tak o tym pisze: «Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło (J 4,34) oraz „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26). Słowowo w Eucharystii

³⁶ Por. S. MOYSA, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 185-190.

³⁷ Por. S. MOYSA, dz. cyt., s. 186-187.

³⁸ KK 48.

³⁹ VD 55.

⁴⁰ Por. VD 15, 16.

stii jest we władaniu Ducha Świętego – jest Jego narzędziem – przez które wkracza w czas i przestrzeń, stając się interlokutorem człowieka wezwanego do przyjęcia w wierze Jego daru za pośrednictwem znaku, jakimi są słowa i ludzkie gesty⁴¹.

Rozpoczynając swoją działalność ewangelizacyjną, Jezus przyjmuje Ducha Świętego nad Jordanem. Czyni to ze względu na nas ludzi. Św. Cyryl Aleksandryjski poucza: „Ojciec daje ponownie Synowi własnego Ducha, abyśmy w Nim tego Ducha zyskali. A więc jednorodzony Syn Boży nie dla siebie przyjmuje Ducha Świętego, bo ten Duch jest jego Duchem, jest On w Nim i przez Niego dany, ale przyjmuje Go jako człowiek, aby tę naturę ludzką, którą w pełni posiada, całą i zupełnie przywrócić do nowego stanu”⁴². Tak więc Duch Święty, Duch Ojca i Syna, współistotny z Nimi doprowadza dzieło odkupienia do pełni przez słowa wiary i w ten sposób zamieszkujące Słowo w człowieku, przez Ducha Świętego przebóstwia go i kreuje w nim nowe stworzenie, dokonując Bożej transformacji, dając człowiekowi Boże życie.

Kreacyjna rola Ducha Świętego w Eucharystii dokonuje się przez słowo, które spełnia w Eucharystii następujące funkcje: jednoczenia, wzbudzania i utwierdzania w wierze, aktualizowania dzieła zbawienia przez uświęcanie.

2.1. Duch Święty jednoczy przez słowo

Jedną z wielu funkcji, jaką spełnia słowo, jest funkcja jednocząca. Komunikując się staramy się ustanowić wspólnotę z kimś innym, a więc staramy się przekazać informację, ideę i w ten sposób się zjednoczyć z innymi, przez słowo. Taką jednoczącą funkcję spełnia również każde słowo w liturgii Mszy św. Jest to zwołanie święte, gdzie wierzący w Chrystusa przez Ducha zjednoczeni trwają jednomyślnie w świątyni, w nauce Apostołów, we wspólnocie i włamaniu chleba⁴³. Zgromadzenie Eucharystyczne to nowe zwołanie ludzi, których łączy nie znak obrzezania i przynależność do Narodu Wybranego *kahal Jahwe*, lecz to zgromadzenie Nowego i Wiecznego Przymierza; których jednoczy jedno Ciało i jeden Duch, jeden Pan, jedynie wiara i jeden chrzest⁴⁴. To Duch Święty gromadzi w imię Ojca i Syna Lud

⁴¹ Por. VD 56.

⁴² Za B. CZĘSZCZ, *Pneumatologia Ojców Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 108-109.

⁴³ Por. Dz 2, 42-46.

⁴⁴ Por. Ef 4,4-5.

Boży na liturgii, która jest świętym zwołaniem, misterium, dziełem zbawienia, kultem oddawanym Bogu, w którym moment Zmartwychwstania jest punktem zwrotnym, jest nowym stworzeniem, „to, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5,17). Dzięki słowu Bożemu w liturgii dokonuje się wewnętrzne działanie Ducha Świętego, który z martwych wskrzesił Jezusa i teraz działa w sercach wierzących⁴⁵. „Zmartwychwstanie nie jest bowiem wydarzeniem historycznym, tak jak śmierć Jezusa za czasów Piłata, którą można udowodnić, podobnie jak inne fakty historyczne. Jest ono rzeczywistością eschatologiczną i pneumatologiczną, metahistoryczną i dostępną jedynie za pomocą wiary, która jest zobiektywizowana i przeżywana podczas liturgii”⁴⁶. Duch Święty zmanifestował swoją działalność w tajemnicy Zmartwychwstania i dalej to czyni w paschalnych znakach Kościoła, o których Jan Paweł II w Encyklice *Ut unum sint* powie, iż przez sprawowanie Eucharystii buduje się i rozrasta się Kościół Boży⁴⁷. Tej prawdy o budującej i jednoczącej roli Eucharystii przez działanie w niej Ducha Świętego uczył Jezus przez czterdzieści dni po swoim zmartwychwstaniu w licznych epifaniach. Uczniowie Go nie poznali, aż do momentu, gdy Duch Go im objawił i zawołał: „To jest Pan!”, „Pan mój i Bóg mój”; do dnia Pięćdziesiątnicy, gdzie Duch Święty zgromadzonych w Wieczerniku zjednoczył, oświecił i napełnił mocą z wysoka. Do poznania i zrozumienia Zmartwychwstałego potrzebna jest wiara. Duch Święty inicjuje w nas wiarę, byśmy rozumieli słowo Boże i rozpoznali Pana podczas łamania chleba Eucharystycznego. Dlatego mówiąc o jednoczącej roli słowa w liturgii Mszy św., za Benedyktem XVI należy powiedzieć: „Istnieje jedność, jaką tworzą słowo i sakrament w posłudze Kościoła. W relacji między słowem i gestem sakramentalnym uwidocznia się bowiem w formie liturgicznej działanie Boga w historii poprzez sprawczy charakter samego słowa” (VD 53). To w Eucharystii najbardziej widoczna jest jednocząca rola słowa, które jest słowem liturgicznym, słowem Bożym, *Logosem*, Ciałem, które za sprawą Ducha Świętego zamieszkało w łonie Maryi i w ten sposób nadal mieszka w konsekrowanym Chlebie, przez który tworzymy komunie z Bogiem.

⁴⁵ Por Rz 8,34; DV 52.

⁴⁶ R. TAFT, *Co sprawia liturgia? Zbawczy wymiar celebracji liturgii*, w: *Communio* 3/1994, s. 52.

⁴⁷ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint* 50.

2.2. Duch Święty wzbudza i utwierdza w wierze

Inną funkcją, którą nabywa słowo w Eucharystii przez działanie Ducha Świętego, jest wzbudzanie i utwierdzenie w wierze. Spotkanie na liturgii Mszy św. z założenia jest spotkaniem wiary. Ono zakłada wiarę w Zmartwychwstałego Pana, pobudza do niej i ją utwierdza. Św. Paweł stwierdza: „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15,14). Dlatego wszystkie czynności liturgiczne zmierzają do spotkania ze Zmartwychwstałym przez słowo Boże i w Eucharystycznym chlebie. Słowo Boże odczytywane i przepowiadane w homilii przez działanie w nim Ducha Świętego jest kerygmą wzywającą do wiary w Jezusa, który przyszedł na świat, by zbawić nas od grzechów, po to poniósł męczeńską śmierć na krzyżu, zmartwychwstał i zesłał Ducha Świętego, byśmy poznali Ducha Bożego, który objawia zamysł Ojca i boskość Jezusa Chrystusa, interpretuje, jak również dokonuje syntezy soteriologicznej krzyża Jezusa i całego dzieła odkupienia. Dlatego słowo Boże w mocy Ducha Świętego doprowadza do wyznania wiary: „Panem jest Jezus” (1 Kor 12,3). Tylko taka dyspozycja – otwarcie na działanie Ducha – biorącego udział w eucharystycznym zgromadzeniu pozwala przejść od liturgii słowa do liturgii znaku, gdzie Duch Święty w tajemnicy Eucharystii ukazuje, co jest prawdziwą manną, prawdziwym chlebem z nieba, że jest nim Boży *Logos*, który stał się ciałem i oddał samego siebie w Tajemnicy Paschalnej⁴⁸. Jan Paweł II stwierdzi, że w Komunii, przyjmując Ciało i Krew Chrystusa, przyjmujemy również Ducha Świętego. W Eucharystii ma miejsce to wspólne i nierozłączne działanie Syna i Ducha Świętego⁴⁹. Budowanie wiary na Eucharystii i wyznawanie jej przez słowną komunikację pozwala stwierdzić za Soborem Watykański II, że słowo w liturgii Mszy św. jest „narzędziem zbawienia”, a dokonywany przez słowa i sakramentalne znaki, które są z nimi wewnętrznie powiązane kult i dzieło odkupienia, dopełnia uwielbieniu Boga, przez działanie Ducha Świętego⁵⁰.

2.3. Duch Święty aktualizuje dzieło zbawienia

Inną funkcją słowa jest aktualizowanie dzieła zbawienia przez uświęcanie. „Kościół żyje nieustannie odkupieńczą ofiarą i zbliża się do niej nie tyl-

⁴⁸ Por. VD 54.

⁴⁹ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia* (EdE)18.

⁵⁰ Por. KL 5,6.

ko przez pełne wiary wspomnienie, ale też poprzez aktualne uczestnictwo, ponieważ ofiara ta wciąż się uobecnia, trwając sakramentalnie w każdej wspólnoty”⁵¹. Tak naprawdę aktualizacja dzieła zbawienia rozpoczyna się w momencie zawiązania wspólnoty, a więc od znaku krzyża i pozdrowienia przez głównego celebransa. Już zgromadzona wspólnota aktualizuje dzieło zbawienia przez włączanie swojego życia, własnej historii w Boże życie przez sprawowaną Eucharystię. Aktualizująca rola słowa widoczna jest we wszelkich rodzajach komentarzy liturgicznych, w tekstach liturgicznych w homilii, jednak uświęcająca w drugiej części w liturgii Eucharystycznej. To Duch Święty, wprowadzając słuchaczy w nadprzyrodzony wymiar Ewangelii, pozwala im ją zrozumieć i przyjąć. Początek i ostateczny kres przepowiadania jest w działaniu Ducha Świętego⁵². Działa On na sposób bytowania swej osoby, tak jak brał czynny udział w dziele stwarzania, tak dalej działa w dziele odkupienia Jezusa Chrystusa, doprowadzając je do końca – aby świat uwierzył w jedynego Zbawiciela – przez działanie Ducha Świętego w wierzących. Duch Paraklet w odpowiednim czasie uobecnia słowa Jezusa wzywające do nawrócenia i wejścia na drogę Królestwa Bożego, zabezpieczając trwale przekaz i promieniowanie Dobrej Nowiny⁵³. Widoczne jest to najbardziej w przepowiadaniu, gdzie jest aktualizowane orędzie zbawienia, które ma doprowadzić do przyjęcia z wiarą słów zbawienia, gładzących grzechy świata. W liturgii podkreślają słowa: „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy”, które wypowiada po odczytaniu Ewangelii diakon lub kapłan. Naturalnie zgładzić grzech może tylko sakrament pojednania i pokuty, jednak słuchanie z wiarą Ewangelii może zgładzić w człowieku – jak uczy bp Z. Kiernikowski – naszą grzeszność, albo zarodki naszej grzeszności⁵⁴. Podczas słuchania Dobrej Nowiny dokonuje się wylanie Ducha Świętego, który przekonuje o grzechu, sprawiedliwości i sądzie⁵⁵. Trzecia Osoba Boska przez słowo w liturgii sprowadza na drogi zbawienia, swoim oddziaływaniem zmienia grzeszne myślenie, dopomaga w opowiedzeniu się za Bogiem. Paraklet aktualizując słowo Boże w konkretnym czasie i w konkretnej wspólnotie dopełnia uświęcenia, wpierv jednak okazując skuteczną pomoc w rozpoznawaniu prawdy, że „Chrystus

⁵¹ EdE 12.

⁵² Por. S. DYK, *Duch, Słowo, Kościół*, Lublin 2007, s. 176-177.

⁵³ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* 7.

⁵⁴ Por. Z. KIERNIKOWSKI, *Ewangelia – słowo niweczające logikę grzechu*, w: <http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/43/9.htm>, (odczytano 2 września 2011 r.).

⁵⁵ Por. J 16,8.

Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników” (1 Tm 1,15), a uświadamiając grzeszność człowieka i potrzebę przyjęcia Bożej łaski, kreuje w nim nowe stworzenie. Jezus nazywa Ducha Świętego „Duchem prawdy” (J 14,17), bowiem Osoba i dzieło Ducha Świętego są autentyczne i prawdziwe, można im ufać. Duch Święty nie poprowadzi nas niezgodnie z prawdą o Jezusie i o nas samych. Dlatego Kościół jest świadom mocy słowa Bożego, która przez Ducha Świętego ciągle skierowuje ludzi do wyznawania Chrystusa Pana⁵⁶.

Aktualizującą funkcję słowa w dziele zbawienia dobrze oddają słowa z Księgi Izajasza: „Podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (Iz 55,10-11).

Moc słowa i działanie przez słowo Ducha Świętego w liturgii Mszy św. widoczna jest najbardziej w epiklezie. Jest ona specjalną modlitwą, w której Kościół przyzywa Ducha Świętego, aby dzięki Jego działaniu dokonał się cud eucharystycznej przemiany darów chleba i wina – jest to tzw. epikleza przedkonsekracyjna⁵⁷. Epiklezę „konsekracyjną” stanowią słowa konsekracji chleba i wina⁵⁸ oraz epikleza po konsekracji – „epiclesa deprecatoria”, która wyraża prośbę skierowaną do Boga, aby owoc sakramentu Eucharystii spłynął przez Ducha Świętego na wszystkich, jednocząc ich z Chrystusem. Modlitwa epiklezy uświadamia kreacyjną i uświęcającą rolę Ducha Świętego w liturgii. To On sprawia, że ludzkie słowa, znaki, dary stają się narzędziem komunikowania Bożej miłości. Tak więc Duch Święty uświęca stworzenie, w Eucharystii uświęca dary chleba i wina oraz tych, którzy przyjmują Ciało Chrystusa. Św. Bazyli stwierdzi, że jest tak, gdyż trzecia

⁵⁶ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o wolności religijnej* 11.

⁵⁷ Teksty formuły epiklezy przedkonsekracyjnej: Kanon Rzymski: „Prosimy Cię, Boże, uświęć tę Ofiarę pełnią swojego błogosławieństwa, mocą Twojego Ducha uczyni ją doskonałą i miłą sobie, aby się stała dla nas Ciałem i Krwią Twojego umiłowanego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa”; II modlitwa eucharystyczna: „Zaprawdę, święty jesteś, Boże, źródło wszelkiej świętości.”; III modlitwa eucharystyczna: „Zaprawdę, święty jesteś, Boże, i słusznie Cię sławi wszelkie stworzenie, bo przez Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, naszego Pana, mocą Ducha Świętego ożywasz i uświęcasz wszystko oraz nieustannie gromadzisz lud swój, aby na całej ziemi składał Tobie ofiarę czystą.”

⁵⁸ Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy: to jest bowiem Ciało moje, które za was będzie wydane. Bierzcie i pijcie z tego wszyscy: to jest bowiem kielich Krwi mojej nowego i wiecznego przymierza, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów. To czyńcie na moją pamiątkę.

osoba Boska ze swej natury jest święta, to jest Jej istotna właściwość. Duch nie otrzymuje łaski świętości od nikogo, ale sam ze swej natury będąc Duchem Świętym jej udziela⁵⁹.

Tak więc Msza św. przez słowo wypowiedziane w Duchu Świętym obiektywizuje całe dzieło zbawienia dokonane przez Jezusa Chrystusa, powoduje, że obecność Jezusa jest realna w naszym życiu, chociaż nie możemy Go ani zobaczyć, ani dotknąć. Chociaż inni mogą nawet tego nie dostrzegać, to Duch Święty sprawia, iż ci, którzy są zjednoczeni z Chrystusem i poddają się kierownictwu Ducha Świętego, mają prawdziwe poczucie nadprzyrodzoności, uświęcającej działalności Ducha Świętego.

3. Osobiste zaangażowanie się

„Kościół żyje Eucharystią i stale się z niej rodzi. Kościół urzeczywistnia się w sposób szczególny przez Eucharystię, która jest jak gdyby zenitem, do którego wszystko w Kościele zmierza. (...) Dlatego Kościół, jeśli chce naprawdę do końca zrozumieć siebie i swoje posłannictwo, winien nieustannie tę eucharystyczną obecność Chrystusa odkrywać, rozważać i nią żyć”⁶⁰. Adhortacja Benedykta XVI *Verbum Domini* jest próbą sprostania temu zadaniu. Dalekosiężne, perspektywiczne spojrzenie na Słowo, które jest Bożym *Logosem*, które wszystko stworzyło i doprowadza do jedności przez słowo zbawienia, które jest głoszone, które mocą Ducha Świętego na ołtarzach świata ciągle staje się Ciałem, tzn. Bogiem z nami, to Słowo jest ciągłym wezwaniem dla Kościoła i świata. Papież, wskazując na wzór wielu świętych, a pośród nich na Maryję, Matkę Słowa Wcielonego, zwraca uwagę na więź, jaka łączyła Maryję ze słowem Bożym, z którym czuła się jak „u siebie w domu” z całą naturalnością postępowania i myślenia według słowa Bożego. To właśnie Słowo winno być dla każdego formą życia, postuluje Benedykt XVI⁶¹.

Taki postulat wymaga osobistego zaangażowania się w słuchanie słowa Bożego i doświadczania Jego mocy w Eucharystii i osobistym życiu. Ks. W. Głowa, profesor KUL, takie zaangażowanie w słuchanie Słowa nazywa „słuchaniem autentycznym i egzystencjalnym”. Wymaga Ono zaktualizowania swojej osoby, własnego postępowania wobec Osobowego Boga,

⁵⁹ Por. B. CZĘSZCZ, *Pneumatologia Ojców Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy* (red. M. Marczewski), Lublin 1998, s. 95.

⁶⁰ JAN PAWEŁ II, Encyklika, *Redemptor hominis* 20.

⁶¹ Por. VD 27-28

który do mnie mówi w słowie Bożym i w sakramentalnych znakach. Takie słuchanie rodzi postawę Maryjnego „słuchania Słowa sercem” i zachowywania Go oraz postawę świadczenia o Nim przed ludźmi⁶².

Dlatego do owocnego przeżycia i zrozumienia słowa Bożego i Eucharystii potrzebne jest osobiste zaangażowanie. Benedykt XVI przypomina, że słowo Boże przypomina o konieczności naszego angażowania się w świecie i naszej odpowiedzialności za słowo Boże przed Chrystusem⁶³. „Pełny, świadomy i czynny udział wiernych w liturgii jest pragnieniem Kościoła, prawem i obowiązkiem każdego ochrzczonego”, przypomina Sobór Watykański II⁶⁴.

Zaangażowanie się w liturgię rozpoczyna się przez owocne, czynne słuchanie słowa Bożego, które jest łaską⁶⁵. Jezus powiedział: „Kto z Boga jest, słów Bożych słucha” (J 8,47). Człowiek staje się człowiekiem z Boga poprzez łaskę Chrztu świętego, jednak trwanie w tej łasce jest zależne od osobistych wyborów Boga lub Jego przeciwnika. Istnieje ciągła potrzeba pogłębiania świadomości roli słowa Bożego w liturgii Kościoła. Benedykt XVI zachęca do formacji biblijno-liturgicznej lektorów, by przez piękno proklamacji słowa Bożego docierało Ono do wiernych⁶⁶. Sobór poucza, że troską duszpasterzy ma być wychowanie liturgiczne wiernych, prowadzące do „czynnego udziału wewnętrznego i zewnętrznego w liturgię Kościoła⁶⁷.”

Uczestnictwo w liturgii jest pełne, gdy rzeczywiście jej uczestnicy włączają się w uobecnianą Ofiarę Chrystusa. Jest to możliwe przez powszechne kapłaństwo wiernych, które jest udziałem w składaniu duchowych ofiar z własnego życia i braniu udziału w czynnościach liturgicznych przez słuchanie słowa Bożego i Komunię św.⁶⁸. Złożyć siebie w ofierze, znaczy ofiarować to, co najważniejsze, to pozwolić Bogu władać swoją osobą, to złożyć dar z tego, co najdroższe, z naszej wolnej woli, z naszej wolności. Takie osobiste zaangażowanie w liturgię pozwoli, by słowo Boże mocą Ducha Świętego kształtowało nas i wznosiło gmach wiary oraz przez składanie siebie samych w ofierze, jednoczyło z Niepokalaną Hostią w tajemnicy Mistycznego Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół. Słowo Boże ma taką moc, aby

⁶² Por. GŁOWA, dz. cyt., s. 120-121.

⁶³ Por. VD 99.

⁶⁴ KL 14.

⁶⁵ Por. W. GŁOWA, dz. cyt., s. 121.

⁶⁶ Por. VD 57.

⁶⁷ Por. KL 19.

⁶⁸ Por. KK 10-11.

ugruntować i pogłębić wiarę słuchających, która jest potrzebna do owocnego uczestnictwa w Eucharystii i dawania świadectwa wobec świata⁶⁹. Sobór Watykański uczy, że czynny udział w świętej liturgii jest najważniejszą pomocą w prowadzeniu życia zjednoczonego z Chrystusem⁷⁰.

Zaangażowanie się w liturgię nie kończy się z chwilą otrzymania błogosławieństwa i rozwiązania zgromadzenia liturgicznego. Doświadczenie żywego Słowa, które jest Dobrą Nowiną w życiu człowieka, które jest pokarmem budującym żywy Kościół wierzących w Chrystusa, jesteście zobligowani do świadectwa. Przypomina nam o tym imperatyw kapłańskiego rozesłania: „Idźcie w pokoju Chrystusa!”. Jezus wielokrotnie posyłał swoich Apostołów, by szli i głosili Ewangelię, swoją postawą, ubiorem świadczyli, że są Jego uczniami. Chrześcijanin jest również posyłany przez Tegoż Chrystusa, aby być świadkiem. Istnieje jednak pewna zależność: tak jak od osobistego wsłuchania w słowo Boże zależy czy uczestnik zgromadzenia liturgicznego doświadczy wcielenia tego Słowa pierwaj w akcie konsekracji w składane dary ofiarne, a potem inkorporowanie w człowieka przyjmującego Komunię św. z całą jego egzystencją, tak osobiste zaangażowanie w liturgię warunkuje owocne świadectwo o Zmartwychwstałym, którego dary: pokoju i miłości będzie chciał zanieść światu. „To zadanie, wynikające z chrztu, powinno być wykonywane poprzez coraz bardziej świadome życie chrześcijańskie”⁷¹.

* * *

Podsumowując należy stwierdzić, iż *Ecclesia creatura Verbi*, lecz również *Ecclesia creata per Verbum*. Adhortacja Benedykta XVI *Verbum Domini* jest interesującym studium nad słowem Bożym, które w perspektywie liturgicznej i pneumatologicznej pozwala doświadczyć symfonii Słowa rozpisanej na różne głosy. Potrzeba osobistego zaangażowania się w słuchanie słowa Bożego i w uczestnictwo w liturgii oraz przyzwolenie na prowadzenie przez Ducha Świętego, by móc coraz bardziej miłować Słowo, które dla nas i dla naszego zbawienia staje się wciąż eucharystycznym Ciałem. Słowo Boże w liturgii buduje Kościół przez celebrację, sprawowany kult. Każda liturgia w Kościele jest włączaniem każdego w składanie publicznego kultu, w celebrację, uroczyste postępowanie naprzeciw Pana, czią oddawaną Bogu, rozgłaszaniem wielkich dzieł Boga⁷².

⁶⁹ Por. W. JAŚKIEWICZ, J. TOMASZEWSKI, *Teologia i obrzędy Eucharystii*, Oleśnica-Wrocław 1992, s.128.

⁷⁰ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich* 4.

⁷¹ VD 84.

⁷² Por. Celebracja, *Uniwersalny słownik języka polskiego*, (opr.) S. Dubisz, Warszawa 2003.

ECCLESIA CREATA IN THE LITURGY OF THE CHURCH

SUMMARY

The Apostolic Exhortation of Pope Benedict XVI *Verbum Domini* is the fruit of the XII General Synod of Bishops, held in Rome in 2008. The Pope in his document, making an analysis and a synthesis of the role of the Word (*Logos*), in relation to the human being and the world, says: *Ecclesia creatura Verbi*. This article is an attempt to extend this theme in the direction of the thesis: *Ecclesia creata per Verbum*. The field of research was confined to the liturgy of the Mass, in which the word, through its communicational and sacramental function and its close bond with the sacramental sign, through the power of the Holy Spirit, builds faith. This building requires the consciousness of the fact that the Holy Spirit continues the work of redemption, and the openness to this action of the Spirit. This requires a personal commitment to the listening to the Word of God and receiving Him in the Eucharist. Each listening to the word of God in the liturgy builds the faith of the listener, and thus builds the Mystical Body of Christ, which is the Church.

KS. MAREK KLUZ

CZYNIĆ KOŚCIÓŁ DOMEM I SZKOŁĄ KOMUNII NA WZÓR MARYI POWINNOŚCIĄ MORALNĄ CHRZEŚCIJANINA

Treść: 1. Wprowadzenie; 2. Wzorcza obecność Maryi w odkrywaniu i budowaniu Kościoła jako domu i szkoły komunii; 3. Maryjny styl realizacji różnych powołań drogą budowania Kościoła jako domu i szkoły komunii; 4. Wnioski.

Wprowadzenie

Papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Novo millennio ineunte* napisał: „Czynić Kościół domem i szkołą komunii – oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata” (NMI 43). Sprawa aktualizacji kościelnej komunii jest „ucieleśnieniem i objawieniem samej istoty tajemnicy Kościoła” (NMI 42). Dobrze więc się stało, że Konferencja Episkopatu w trzyletnim programie duszpasterskim dla Kościoła w Polsce zdecydowała podjąć się zadania urzeczywistniania Kościoła, aby był dla swych dzieci domem i szkołą komunii.

Najdoskonalszym wzorem w budowaniu Kościoła jako domu i szkoły wspólnoty jest Bogurodzica Dziewica, Niepokalanie Poczęta, Służebnica Pańska, którą liturgia z zachwytem nazywa Córką Boga Ojca, Oblubienicą Ducha Świętego i Matką Syna Bożego. Maryja jest wspaniałym darem dla Kościoła, gdyż wnosi do niego trwałe zasady budowania wspólnoty jedności i braterstwa. Maryja jest też przykładem pojmowania chrześcijańskiego życia jako zobowiązania, by myśl współczesnego świata, który obok nadziei niesie nowe zagrożenia, rozwijać zgodnie z zasadami Ewangelii.

Dlatego celem niniejszej publikacji będzie ukazanie wzorczej obecności Maryi w odkrywaniu i budowaniu wspólnoty Kościoła oraz Maryjnego stylu realizacji szczególnych powołań chrześcijan w kształtowaniu kościelnej komunii. Powinnością moralną chrześcijanina jest bowiem nieustanne wpatrywanie się w Maryję i postępowanie za Jej przykładem oraz wierne

wypełnianie swojego powołania, a wszystko po to, aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako dom i szkoła komunii i bardziej konkretnie jako komunია urzeczywistniana.

2. Wzorcza obecność Maryi w odkrywaniu i budowaniu Kościoła jako domu i szkoły komunii

Proponowanymi dziś sposobami, przez które Kościół odkrywa swą tożsamość są: powrót do początku Kościoła wspólnotowego oraz odczytanie Jego wzoru w Maryi. Są to drogi prowadzące do ożywienia wspólnot kościelnych, w których wszystkie obszary życia ludzkiego są przeniknięte wiarą.¹ Maryja jest obecna w pierwotnej wspólnocie chrześcijańskiej. Jest to przede wszystkim obecność modlitewna i ma ona charakter służebny, dzięki czemu Maryja staje się wzorem dla pozostałych członków wspólnoty. Ta Jej służebna obecność we wspólnocie przypomina wszystkim, jaki jest absolutny priorytet życia i wszelkiej aktywności, tej wewnętrznej i zewnętrznej, w wymiarze jednostkowym i zbiorowym.²

Między wszystkimi członkami pierwszej wspólnoty uczniów Chrystusa istnieje głęboka jedność, którą dobrze wyrażają słowa św. Łukasza: „jedno serce i jedna dusza” (Dz 4,32). Maryja była najlepszą Nauczycielką takiej jedności, ponieważ dając świadectwo życia zgodnie ze słowem Boga, uczyła budowania jedności trwałej, bo opartej na ludzkim wnętrzu, oświeconym i umocnionym Słowem Bożym.³ Ponadto pomagała Ona pierwszej wspólnocie w zachowaniu stałości, wyrażonej w wierności nauczaniu apostołów. Chociaż sama nie otrzymała wprost apostołskiego posłannictwa, poprzez heroiczną wiarę poprzedziła świadectwo apostołów. Obecność we wspólnocie pozwalała uczniom poznać swą godność i chrześcijańskie powołanie.

Życiem wspólnoty kierowała fundamentalna idea braterstwa, która w imię jednej wiary i jednej nadziei kazała także dzielić się dobrami materialnymi. Chrześcijanie tworzący pierwsze wspólnoty wprowadzili praktykę traktowania w sposób uprzywilejowany ubogich i potrzebujących. Również Maryja otwarta była na pomoc uczniom i służenie im własnymi darami i charyzmatami. Tym, co szczególnie jednoczyło wspólnotę pierwszych

¹ Por. S. HAREZGA, *Maryja we wspólnocie pierwszych uczniów Chrystusa* (Dz 1,13-14; 2,1.42), „*Salvatoris Mater*” 7(2005) nr 1, s. 20.

² Por. tamże, s. 27-28.

³ Por. BENEDYKT XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Rzym 2005, nr 41 (dalej: DCE). Por. także: BENEDYKT XVI, *Adhortacja apostołska „Verbum Domini”*, Rzym 2010, nr 27 i 124. (dalej: VD)

chrześcijan było „łamanie chleba”. Świadczy to o tym, że życie tej wspólnoty koncentrowało się wokół Eucharystii, która była czynnikiem budującym jedność i braterską miłość. Maryjną czynnością pierwszych uczniów było także ich wierne trwanie na modlitwie. Początkowo była ona związana z liturgią starotestamentalną, ale stopniowo wyznawcy Chrystusa tworzyli własne zgromadzenia liturgiczne i prywatnie w domach. Ta modlitwa stała się symbolem jedności wspólnoty zgromadzonej wokół zmartwychwstałego Chrystusa. Można zatem stwierdzić wzorcą obecność Maryi w pierwotnej wspólnocie chrześcijańskiej.⁴

Taka była funkcja Jej obecności w rodzącym się Kościele, gdzie jawi się Ona we wspólnocie jako świadek Jezusa. Ale obecność Maryi jest nadal żywa i skuteczna we wspólnocie Kościoła. Przyjmując postawę Maryi, Kościół tak jak Ona i razem z Nią, będzie umiał zniżyć się do konkretności chrześcijańskiej wspólnoty, by umacniać braci w ich wzrastaniu w wierze, a tym samym będzie umiał zradzać ich do nowego życia przez wejście w ich problemy i ogłoszenie im Bożej radości. Maryja, nauczycielka modlitwy i służby potrzebującym, wskazuje tym samym na potrzebę tworzenia przez Kościół wspólnoty, która uczy kroczenia drogami Bożej mądrości, przez odnajdywanie Jego woli w słuchaniu słowa Bożego w ciszy swego serca i razem z braćmi.⁵

Jan Paweł II, omawiając znaczenie Roku Maryjnego w encyklice *Redemptoris Mater*, podkreślił obecność Maryi w tajemnicy Chrystusa i Jego Kościoła. Zastrzegł jednakże, że ma na uwadze nie tylko teorię, ale chodzi mu także o praktykę czyli życie z wiary. Dlatego, kto pragnie dostrzec Maryję w życiu Kościoła, powinien śledzić całe życie i Tradycje tej wspólnoty.⁶

Do wszystkich i do każdego Jezus kieruje wezwanie, które domaga się odpowiedzi wiary i współdziałania z celem nowej wspólnoty. Wypływa z tego właściwy Kościołowi dynamizm, który ma przed sobą niezmiernie pole do działania i jest wezwaniem do przynależności do tego, który pragnie „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie” (Ef 1,10).⁷ Papież Jan Paweł II ukazał jak realizuje się to we wspólnocie: „Celem zwołania jest wprowadzenie wierzących w Boską komunie (por. 1 J 1,3). Pierwszym

⁴ Por. S. HARĘZGA, *Maryja we wspólnocie ...*, dz. cyt., s. 28-32.

⁵ Por. D. LOMBARDO, *Droga powołania z Maryją*, „*Salvatoris Mater*” 7 (2005) nr 2, s. 204-206.

⁶ Por. C. NAPIÓRKOWSKI, *Doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich jako źródło teologii*, „*Roczniki Teologiczne*” 2 (1997), s. 42.

⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Znaczenie słowa Kościół (20.7.1997)*, w: *Katechezy o Kościele*, red. S. Dziwisz, i in., Città del Vaticano 1996, s. 17.

środkiem pozwalającym osiągnąć ten cel jest słuchanie słowa Bożego: Kościół je przyjmuje, odczytuje i przeżywa w świetle, które przychodzi z wysoka jako dar Ducha Świętego, zgodnie z obietnicą daną przez Chrystusa apostołom: ‘Duch Święty, którego Ojciec pošle w Moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem’ (J 14,26). Kościół jest powołany i wezwany, by wszystkim – na wzór Maryi – nieść słowo Chrystusa i dar Ducha: całemu ludowi, który będzie ‘nowym Izraelem’, poczynając od dzieci, o których Jezus powiedział: ‘*nie przeszkadzajcie im przyjsć do Mnie*’ (Mt 19,14). Bowiem powołani są wszyscy, dzieci i dorośli, zaś wśród dorosłych ludzie wszystkich stanów. Jak mówi św. Paweł: ‘Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie’ (Ga 3,28)”⁸.

We współczesnej teologii dominuje eklezjologia komunii, która przedstawia Kościół jako lud zjednoczony jednością Trzech Osób Boskich. To zjednoczenie dokonuje się w Słowie Bożym i sakramentach.⁹ Komunia z Ciałem Chrystusa w Eucharystii oznacza i sprawia, czyli buduje wewnętrzne zjednoczenie (komunię) wszystkich wiernych w ciele Chrystusa, którym jest Kościół (por. 1 Kor 10, 16 n.).¹⁰ „Kościelna wspólnota jest, ujmując rzecz jeszcze ściślej, jednością ‘organiczną’, analogiczną do jedności żywego i sprawnego ciała. Odznacza się ona w istocie współlistnieniem wielorakich powołań i stanów, tajemnic, charyzmatów i zadań, które, choć różne, są w stosunku do siebie komplementarne. Ta różnorodność i komplementarność sprawia, że każdy świecki pozostaje w relacji do całego ciała i sam wnosi do niego swój własny wkład”¹¹.

W tym miejscu należy podkreślić znaczenie charyzmatów, którymi obdarzeni są poszczególni chrześcijanie w budowaniu wspólnoty Kościoła: „Świecki katolik nie może nigdy zamknąć się w sobie, odizolować się duchowo od wspólnoty, lecz musi żyć w nieustannym kontakcie z innymi, z mocnym poczuciem braterskich więzi, przepełniony radością płynącą z jednakowej godności oraz świadomy wspólnej odpowiedzialności za to, by wielki skarb otrzymany w dziedzictwie wydał owoce. Duch Pański obdarza świeckiego, podobnie jak innych ochrzczonych, licznymi charyzmatami, zachęca go do różnych posług i zadań, przypomina mu – tak jak

⁸ Tamże, s. 18-19. Por. VD 15-16.

⁹ Por. VD 53.

¹⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostołska „Christifideles laici”*. Poznań 1989, nr 19 (dalej: ChL).

¹¹ Tamże, nr 20.

przypomina innym w odniesieniu do niego – że wszystko to, co go wyróżnia, nie jest większą godnością, lecz specyficzną dla niego, komplementarną zdolnością służenia [...]. Tak więc charyzmaty, urzędy, funkcje i posługi świeckiego katolika istnieją we wspólnocie i dla wspólnoty. Są uzupełniającym się nawzajem bogactwem, mającym służyć dobru wszystkich pod mądrym kierownictwem pasterzy”.¹²

Współczesny świat charakteryzuje się wielką różnorodnością sytuacji i problemów oraz tym, że podlega coraz szybszym przemianom. Trzeba się wystrzegać pochopnych uogólnień i uproszczeń. Jednak można dostrzec pewne tendencje charakterystyczne dla współczesnego społeczeństwa. Jak na ewangelicznej roli razem rosną kłakol i dobre ziarno, tak w historii występują, niekiedy mocno ze sobą splecione, zło i dobro, bezprawie i sprawiedliwość, udręka i nadzieja. Obecną rzeczywistość określa się jako epokę „humanizmów”, które czasami opierają się na ateistycznych i sekularystycznych przesłankach i w paradoksalny sposób prowadzą do zniekształcenia godności człowieka. W związku z tym istnieje potrzeba „uczestnictwa”, która stanowi niewątpliwie prawdziwy „znak czasu”, który coraz bardziej dochodzi do głosu w różnych środowiskach i dziedzinach życia, w życiu kulturalnym, gospodarczym, społecznym i politycznym. Jest to potrzeba uczestniczenia i tworzenia nowej kultury humanistycznej w wymiarze powszechnym, jak i jednostkowym.

Budowanie i kształtowanie Kościoła jako domu i szkoły komunii oraz jako wspólnoty wiary wyznawanej przez przyjęcie Słowa Bożego, sprawowanej w sakramentach i przeżywanej w miłości, która jest duszą chrześcijańskiego życia moralnego możliwe jest dzięki ewangelizacji.¹³ Nakaz Jezusa: „Idźcie i głosście Ewangelię” zawsze pozostaje tak samo ważny i przynaglający. Aktualna sytuacja nie tylko świata, ale także różnych części Kościoła absolutnie wymaga, aby na słowo Chrystusa odpowiedzieć posłuszeństwem bardziej zdecydowanym i wielkodusznym. Pięćdziesiątnica była początkiem nadprzyrodzonego dynamizmu, który rozwinął się potem w dziejach Kościoła. Podobnie jak pierwszej wspólnocie, również w obecnych czasach Duch Święty nadal udziela darów hierarchicznych i charyzmatycznych (por. 1 Kor 12,4 n.), które „cały Kościół jednoczą we wspólnocie i w posłudze”. Ta wspólnota uczniów Jezusa przyjmuje postać „braterskiej komunii”, tworząc „jednego ducha i jedno serce”.¹⁴ Duch Świę-

¹² Tamże.

¹³ Por. VD 122.

¹⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Kościół misyjny (19.4.1995)*, w: *Wierzę w Kościół*, red. S. Dziwisz, i in., s. 571-572.

ty prowadzi Kościół i jednoczy we wspólnocie i w posłudze. Uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne i przy ich pomocy nim kieruje oraz przyozdabia swoimi owocami. Mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i prowadzi do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem.¹⁵

Przystąpienie do wspólnoty i życie w niej, jest po wniebowstąpieniu Chrystusa, czasem Ducha Świętego, który poucza, że Chrystus żyje w swoim Kościele i jego członkach i żeby Go znaleźć, stać się Nim, należy wejść w życie „całego Chrystusa”, a więc tak jak uczyniła to Maryja.¹⁶ Nie jest to wcale łatwe ze względu na odmienność braci. Nie tyle więc są ważne entuzjazm i radość, ile mozolne budowanie jedności wspólnoty, która nie może powstać inaczej, jak przez świadome, dobrowolne i obojętne posłuszeństwo. Najdoskonalszym wzorem jest i pozostanie tu Maryja. Siła więc, która prowadzi po przyjściu do wspólnoty, wypływa z posłuszeństwa. Izolowanie się, bunt i podział niszczą wspólnotę jako rodzinę Bożą i uniemożliwiają stawanie się podobnym do Chrystusa. Chrześcijanin ze wszystkich sił musi budować wspólnotę, w której jest Chrystus.¹⁷

Fundament wspólnoty, jaką tworzą uczniowie Chrystusa stanowi modlitwa. Jest ona podstawowym rysem „komunii” u początków Kościoła i pozostanie nim na zawsze. Dowodem na to jest modlitwa wspólna, zwłaszcza w formie liturgicznej, w kościołach, we wspólnotach zakonnych oraz w rodzinach chrześcijańskich. Istotną zasadą życia poszczególnych wiernych i samej wspólnoty w Chrystusie jest też Eucharystia. Wierni, którzy gromadzą się dzięki głoszeniu Ewangelii Chrystusowej, tworzą wspólnoty, w których jest rzeczywiście obecny Jego Kościół, ponieważ w sprawowaniu eucharystycznej ofiary znajdują i ukazują oni swą pełną jedność.¹⁸ Eucharystia, która jest Sakramentem miłości, przypomina i urzeczywistnia autentyczną miłość, która musi kształtować życie wspólnoty. Miłość, która rodzi się w Eucharystii, w niej się też rozwija i umacnia.¹⁹ Ta miłość umacnia więzy braterstwa między członkami wspólnoty, dla których normą relacji są słowa Mistrza: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie

¹⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Uniwersalizm i wielorakość* (27.9.1989), w: *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, red. S. Dziwisz, H. Nowacki, i in., Città del Vaticano 1992, s. 89.

¹⁶ Por. J. NAGÓRNY, *Maryjny wymiar moralnego życia uczniów Chrystusa*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. Sergiusz, K. Pek, Warszawa 1993, s. 293.

¹⁷ Por. M. ZIOŁO, *O posłuszeństwie*, „W drodze” 5(2003), s. 97-99.

¹⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Biskupi „Szafarzami łaski Najwyższego Kapłaństwa”* (11.11.1992), w: *Wierzę w Kościół...*, dz. cyt., s. 202.

¹⁹ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski „Dominicae cenae”*, Watykan, 1980, nr 5.

miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 34-35). Przykazanie to stanowi centrum chrześcijańskiej etyki i jest darem Ducha Świętego, o który trzeba Go prosić. To Duch Święty prowadzi drogą miłości i uczy przewycięzać wszystkie przeszkody, jakie na niej stają.²⁰

We współczesnym świecie niezwykle istotna jest zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności Mistycznego Ciała, a zatem „postrzegania go jako kogoś bliskiego, co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń”.²¹ Tak było w życiu Maryi. Trzeba więc za Jej wzorem nieustannie kultywować i poszerzać przestrzenie komunii, we wszystkich wymiarach życia poszczególnych wspólnot. Wyrażna musi być komunია w relacjach między biskupami, prezbiterami i diakonami, między duszpasterzami a wszystkimi wiernymi, między duchownymi i zakonnikami, a także między stowarzyszeniami i ruchami kościelnymi.²² Wszystkich dotyczy zasada „służcie sobie nawzajem tym darem, jaki każdy otrzymał” (1 P 4,10). Z bogactwa i różnorodności darów rodzi się komunია Kościoła, wśród wielości ludów, tradycji, powołań i duchowych doświadczeń. Dzięki działaniu Ducha Świętego ujawnia się w Kościele różnorodność i bogactwo charyzmatów towarzyszących posługom, które przybierają różne formy i różne rozmiary w zależności od potrzeb czasu i miejsca. Mogą wyrażać się w niesieniu pomocy ubogim, chorym, niepełnosprawnym lub na różny sposób upośledzonym, a także mogą być realizowane na innej płaszczyźnie, przez udzielanie rad, kierownictwo duchowe, godzenie zwaśnionych, nawracanie grzeszników, przybliżanie słowa Bożego, skuteczne przepowiadanie słowem i piórem, wychowanie w wierze czy gorliwe szerzenie dobra.²³

Z tego wszystkiego, co zostało dotąd powiedziane wynika wyraźnie, że całe życie wspólnoty Kościoła przenika wymiar maryjny. Przepowiadanie słowa, liturgia, różne praktyki charytatywne i kultowe, wzbogacają się i odnawiają dzięki więzi z Maryją. Dlatego Lud Boży pod przewodnictwem swoich pasterzy ma rozpoznawać w tym fakcie działanie Ducha Świętego,

²⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Duch Święty źródłem nowej miłości* (22.5.1991), w: *Wierzę w Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 369-370.

²¹ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski „Novo millennio ineunte”...*, dz. cyt., s. 683.

²² Por. tamże, s. 684-685.

²³ Por. JAN PAWEŁ II, *Duch Święty źródłem darów i charyzmatów Kościele* (27.2.1991), w: *Wierzę w Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 330.

który prowadzi chrześcijańską wiarę drogami odkrywania oblicza Maryi. To On budzi w nas wolę poznawania Maryi oraz miłość do Niej i to On prowadzi wiernych, aby w szkole Dziewicy, która wyśpiewała „Magnificat”²⁴, uczyli się odczytywać Boże znaki w historii i zdobywali mądrość czyniącą Kościół domem i szkołą komunii.²⁵

3. Maryjny styl realizacji różnych powołań drogą budowania Kościoła jako domu i szkoły komunii

Kościół jako organiczna komunia obejmuje swym zasięgiem wielorakie powołania, różnorodne stany. Według określonych funkcji i darów poszczególne stany mają przyczyniać się do budowania Kościoła jako domu i szkoły wspólnoty. Każdy chrześcijanin stanowi podmiot komunii Kościoła, ponieważ otrzymuje jako własne jego bogactwo i przez swoją aktywność powinien służyć jego wzrastaniu.²⁶

Na wszystkich drogach powołania chrześcijanin powinien być wpatrzony w Maryję, gdyż – jak uczył Jan Paweł II – jest Ona „wzorem człowieka, który poddając się przewodnictwu Ducha Świętego, przyjmuje i zachowuje w sercu – niczym dobre ziarno (por. Mt 13,23) – słowa objawienia, usiłuje je jak najlepiej zrozumieć, aby przeniknąć w głąb tajemnicy Chrystusa”.²⁷ Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu często podkreślał znaczenie Maryi w realizacji powołania, ukazując Ją, jako wzór wszelkiego apostołstwa. Chrześcijanin wezwany do budowania Kościoła jako domu i szkoły komunii powinien więc przyjąć maryjny styl apostołstwa.²⁸ Maryja jako Nauczycielka i Wychowawczyni ukazuje bowiem te cechy, którymi powinni odznaczać się zarówno świeccy, duchowni, jak i osoby konsekrowane w rozumieniu istoty swego powołania i życia zgodnego z otrzymanym charyzmatem. W jedności chrześcijańskiego życia różne powołania są promieniami jednego światła Chrystusa, rozświetlającego Kościół.²⁹

²⁴ Por. VD 28.

²⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Maryjne doświadczenie Kościoła (15.11.1995)*, *Katechezy maryjne*, red. L. Dudkiewicz, K. Klauza, Częstochowa 1998, s. 32.

²⁶ Por. KK 13.

²⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Duch Święty we wzajemnym odniesieniu Jezusa i Maryi (4.7.1990)*, w: *Wierzę w Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 209.

²⁸ Por. R. KUCZER, *Maryja w realizacji szczególnych powołań chrześcijan w świetle nauczania Jana Pawła II*, „*Salvatoris Mater*” 7(2005) nr 2, s. 208.

²⁹ Por. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostołska „Vita consecrata”*, Watykan 1996, nr 16 (dalej: VC).

Ludzie świeccy, ze względu na naturę swego powołania, odzwierciedlają tajemnicę Wcielonego Słowa przede wszystkim jako Tego, który jest Alfą i Omega świata, podstawą i miarą wartości wszystkich rzeczy stworzonych.³⁰ Tylko w tajemnicy Kościoła, jako tajemnicy komunii, objawia się „tożsamość” świeckich oraz ich prawdziwa godność, w obrębie której można określić ich powołanie i misję w Kościele i w świecie.³¹ „Wciele nie w Chrystusa przez wiarę i sakramenty chrześcijańskiej inicjacji jest dla człowieka początkiem jego nowej chrześcijańskiej kondycji, która włącza go w tajemnicę Kościoła, kształtuje jego duchowe *oblicze*, stoi u podstaw wszystkich powołań i jest punktem wyjścia dla dynamizmu chrześcijańskiego życia świeckich. W Jezusie Chrystusie, umarłym i zmartwychwstałym, ochrzczony staje się ‘nowym stworzeniem’ (por. Ga 6, 15; 2 Kor 5, 17), oczyszczonym z grzechu i ożywionym łaską”³²

Zgodnie z określeniem Soboru Watykańskiego II, „właściwością specyficzną laików jest ich charakter świecki”.³³ Chrzest powierza świeckim powołanie, które powinno się urzeczywistniać. Wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym mają się oni przyczyniać do uświęcenia świata przykładem swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością. Toteż żyjąc wewnątrz świata mają oni słuchać głosu Boga, który objawia im swój plan i oznajmia szczególne powołanie, aby szukać Królestwa Bożego w codziennym życiu.³⁴ Chrystus ich „po to ustanowił świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa, aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym”.³⁵ Świeccy wezwani do wyjaśniania i wprowadzania porządku w rzeczywistości doczesnej według zamysłu Stwórcy i Odkupiciela, z racji właściwego im powołania mają szczególnie odczytywać w świetle Chrystusa dzieje tego świata.³⁶

Szczególne powołanie wśród wiernych świeckich spełnia kobieta, powołana do macierzyństwa. W encyklice *Redemptoris Mater* odnajdujemy stwierdzenie, że postać Maryi „rzuca światło na kobietę jako taką”.³⁷ Jako kobieta Maryja odegrała zasadniczą rolę w dziejach ludzkości. Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* podkreśla, że „Maryja jest kobietą

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. ChL 8.

³² Tamże, nr 9.

³³ KK 32.

³⁴ Por. ChL 15. Por. także: KK 31.

³⁵ KK 35.

³⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Watykan 1981, nr 5.

³⁷ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Watykan 1987, nr 46.

która kocha. Jak mogłoby być inaczej? Jako wierząca, która w wierze myśli zgodnie z myślą Bożą i pragnie według Bożej woli, może być jedynie niewiastą, która kocha. Wyczuwamy to w cichych gestach, o których mówią ewangeliczne opowiadania³⁸. Biorąc więc przykład z Najświętszej Dziewicy, chrześcijańska kobieta powinna pełnić pokorną i wartościową służbę we wspólnocie Kościoła na rzecz szerzenia Królestwa Bożego³⁹, co jest właściwe powołaniu wiernych świeckich, jak to już wyżej zostało ukazane.

Doktryna maryjna wskazuje wiele konkretnych dróg, na których realizuje się duchowe piękno kobiety. Wyjątkowa świętość Maryi nie stanowi przeszkody na drodze naśladowania Pana i jest zachętą do otwierania się na moc łaski Boga, dla którego nie ma rzeczy niemożliwych. Dlatego w Maryi wszyscy są powołani do pełnej ufności w Bożą wszechmoc, która prowadzi serca do pełnego zrealizowania posłannictwa wobec opatrnościowego planu miłości. Osoba Maryi, ukazując wielkość samych kobiet, domaga się tym samym od mężczyzn, by okazywali pełen szacunek w odniesieniu do tajemnicy każdej kobiety.

Godność kobiety łączy się nierozdzielnie z miłością. Posłannictwo kobiety nabiera wielkiego blasku w jej powołaniu do macierzyństwa, które urzeczywistnia od jej strony dar z samej siebie jako wyraz miłości oblubieńczej. Macierzyństwo bowiem od samego początku stanowi wyjątkowe otwarcie się na nową osobę. Słowa Maryi przy zwiastowaniu „Niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38) oznaczają kobiecą gotowość do takiego daru z siebie i do przyjęcia nowego życia.⁴⁰ W Bożym planie zbawienia miejsce rozwoju dwóch największych wartości, jakimi są życie i miłość, stanowi rodzina. Jako wspólnota życia i miłości, rodzina stanowi żywe odzwierciedlenie troistości Osób Jedyne Boga i miłości Chrystusa do Kościoła.⁴¹ Eklezjalny wymiar roli Maryi stanowi element maryjny chrześcijańskiej rodziny. Maryja strzeże życia i miłości, a tym samym uczy rodziny odzwierciedlać oblicze Kościoła.⁴²

Wielość odniesień Maryi do ludzkich problemów świadczy o tym, że była Ona wzorem zachowania dla chrześcijanina w każdym położeniu. Maryja, nie związana z żadnym urzędem hierarchicznym, jest doskona-

³⁸ Por DCE 41.

³⁹ Por. R. KUCZER, *Maryja w realizacji szczególnych powołań chrześcijan...*, dz. cyt., s. 209-214.

⁴⁰ Por. tamże, s. 216-220.

⁴¹ Por. K. MAJDAŃSKI, *Wspólnota życia i miłości*, Poznań-Warszawa 1979, s. 50.

⁴² Por. A. SKRECKZO, *Maryjne aspekty wychowania w rodzinie*, „Studia nad Rodziną” 1(1997), s. 165-166.

łym wzorem osoby świeckiej, której posłannictwo realizuje się wśród ludzi. Jako wierząca, a jednocześnie wzór dla wierzących, Maryja należała do laikatu ludu Bożego odpowiedzialnego za kształtowanie życia społecznego według zasad Ewangelii. W adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* czytamy: „Równocześnie pilnym i odpowiedzialnym zadaniem świeckich jest dawanie świadectwa tym wartościom ludzkim i ewangelicznym, które posiadają wewnętrzny związek z działalnością polityczną, jak wolność, sprawiedliwość, solidarność, wierne i bezinteresowne oddanie sprawie wspólnego dobra, prosty styl życia, preferencyjna opcja na rzecz ubogich i najmniejszych. Wymaga to, by byli oni coraz bardziej ożywieni duchem rzeczywistego uczestnictwa w życiu Kościoła i coraz lepiej znali jego naukę społeczną. W spełnianiu tego zadania stałym wsparciem będzie dla nich bliskość wspólnot chrześcijańskich i ich pasterzy”.⁴³

W budowaniu Kościoła jako domu i szkoły wspólnoty odnajdujemy aspekt maryjny także w odniesieniu do życia kapłańskiego. „W biografjach świętych kapłanów znajdujemy zawsze potwierdzenie wielkiej roli, jaką odgrywała Maryja w ich życiu kapłańskim. Fakt ten odnajdujemy nie tylko w biografjach pisanych, ale i w żywym doświadczeniu wielu drogich i czcigodnych prezbiterów, których Pan ustanowił bądź prawdziwymi sługami łaski Bożej pośród ludzi powierzonych ich trosce duszpasterskiej, bądź kaznodziejami, kapelanami, spowiednikami, profesorami, pisarzami. Kierownicy i mistrzowie życia duchowego podkreślają, że nabożeństwo do Matki Bożej w życiu kapłana stanowi skuteczne wsparcie na drodze uświęcenia się, stałe umacnianie w osobistych trudnościach i źródło wielkiej energii w apostołacie”.⁴⁴ „Związek Maryi z kapłaństwem opiera się przede wszystkim na Jej macierzyństwie. Odpowiadając „tak” na słowa Anioła, Maryja stała się Matką Chrystusa, a więc Matką Najwyższego Kapłana. Jest to rzeczywistość obiektywna: przyjmując przez Wcielenie ludzką naturę, Syn Boży spełnił konieczny warunek, by poprzez śmierć i zmartwychwstanie stać się jedynym kapłanem całej ludzkości (por. Hbr 5,1)[...]. Między macierzyństwem Maryi a kapłaństwem Chrystusa zawiązana została głęboka, ścisła relacja. Z tego samego faktu wypływa szczególna więź między kapłaństwem służebnym i Najświętszą Maryją Panną”.⁴⁵

⁴³ ChL 42.

⁴⁴ JAN PAWEŁ II, *Nabożeństwo do Matki Bożej w życiu prezbitera*(30.6.1993),w: *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, red. A. Szostek, Warszawa 1999, s. 304.

⁴⁵ Tamże, s. 304-305.

Każdy kapłan zobowiązany jest przyjąć Maryję do swojego życia i posługi. Przez swoje *fiat* Maryja jest wzorem odpowiedzi na każdą inicjatywę Boga, a przede wszystkim w odpowiedzi „tak” na powołanie do życia kapłańskiego. W powołaniu zawsze jest Bóg, który wzywa i człowiek na to wezwanie odpowiadający. Widać tutaj związek ze sceną zwiastowania. Można odnaleźć w tej scenie poszczególne elementy powołania. Najpierw zapewnienie anioła; „Nie bój się” (por. Łk 1,30). Słowa te stanowią ważny element, ponieważ osobie powołanej często towarzyszy obawa. Maryja uczy przewycięzania lęku. Osoba powołana znajduje bowiem szczególną łaskę u Boga. Ta świadomość pomaga człowiekowi w podjęciu decyzji, tak jak pomogła Maryi. Bóg oczekuje od człowieka dojrzałej i pozytywnej odpowiedzi, w której łączą się dwa czynniki: łaska i gotowość oddania siebie samego.⁴⁶ Maryja przez swoją ufność była zdolna stać się Matką Boga, a była to jednocześnie godność na miarę człowieka. Dlatego najbardziej szczególne powołanie bycia kapłanem również jest na miarę człowieka. Potrzeba tylko wierności, aby wypełnić to „tak” przez całe życie.⁴⁷

Wskazanie Maryi, jako wzoru odpowiedzi Bogu na powołanie do służby w Kościele, ma ogromne znaczenie. Przede wszystkim podkreśla odpowiedzialność przed Bogiem za przyjęcie Jego wezwania i wierność tej decyzji przez całe życie, na wzór Maryi. Ona daje siłę, by pokonać pojawiające się trudności i próby, które powinny stać się okazją do umacniania wierności Bogu. Kapłan jest w wyjątkowy sposób powołany do współpracy z Bogiem. Dlatego powinien poświęcić wszystkie swoje siły służbie Kościołowi.⁴⁸

Ukazując maryjny wymiar posługi kapłańskiej, nie należy zacieśniać obecności Maryi w życiu kapłana jedynie do aktywności kapłańskiej. Również duchowe życie kapłanów powinno być kształtowane na wzór Maryi. Przede wszystkim w umiejętności słuchania słowa, która następnie przekształca się w dialog. Kapłani wezwani są, by żyć w komunii z Chrystusem i między sobą. Wspólnota ta powinna obejmować sprawy wiary i sprawy codziennego życia.⁴⁹

⁴⁶ Por. DCE 41. Por. także: R. KUCZER, *Maryja w realizacji szczególnych powołań chrześcijan...*, dz. cyt., s. 240-241.

⁴⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Za przykładem Maryi odpowiedzmy „Tak” na wezwanie Pana. Przemówienie w Papieskim Wyższym Seminarium Rzymskim (25.3.1982)*, w: *Nauczanie Papieskie* 5(1982) t. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1993, s. 447-448.

⁴⁸ Por. R. KUCZER, *Maryja w realizacji szczególnych powołań chrześcijan...*, dz. cyt., s. 242.

⁴⁹ Por. tamże, s. 242-248.

Duchowni pełnią na wzór Maryi wierną służbę Bogu i ludziom. W jednym z Listów do kapłanów na Wielki Czwartek papież Jan Paweł II pisał: „Jest więc nasze kapłaństwo sakramentalne – kapłaństwem hierarchicznym i zarazem ‘służebnym’. Stanowi szczególne *mysterium* – jest ‘posługą’ względem wspólnoty wierzących. Nie pochodzi jednakże od tej wspólnoty, z jej jak gdyby wezwania i ‘delegacji’. Jest darem dla tej wspólnoty, który pochodzi od samego Chrystusa, z pełni Jego własnego Kapłaństwa. Ta pełnia zaś objawia się w tym, że Chrystus uzdalniając wszystkich do składania duchowej ofiary, niektórych powołuje i uzdalnia do szafarstwa swojej własnej Ofiary sakramentalnej, Eucharystii, w składaniu której uczestniczą wszyscy wierni i w którą zostają włączone wszystkie duchowe ofiary Ludu Bożego”.⁵⁰

Rozważając wydarzenie zwiastowania, człowiek może pomyśleć o swoim powołaniu, które jest zawsze jakimś przełomem na gruncie obcowania z żywym Bogiem. Dokonuje się to pod kątem przyszłości, życia konkretnej osoby, jej wyboru i decyzji. Podobnie jak w Nazarecie przy zwiastowaniu, w życiu każdego człowieka moment powołania oznacza jakieś „uchylenie” tajemnicy Boga. Powołanie do życia konsekrowanego jest szczególnie ukryte w odwiecznej tajemnicy Boga, zanim stanie się w nas faktem wewnętrznym, ludzkim „tak”, wyborem i decyzją.⁵¹

W każdym powołaniu człowieka ochrzczonego odzwierciedla się jakiś aspekt „uświęcenia” w prawdzie, którego Chrystus dokonał w swej śmierci i zmartwychwstaniu i pozostawił w swej paschalnej Tajemnicy: „za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17,19). Jednak powołanie człowieka do konsekracji całego życia pozostaje w szczególnym związku z poświęceniem samego Chrystusa za ludzi. Wyrasta z sakramentalnego korzenia chrztu, który jest pierwszą i podstawową konsekracją osoby ludzkiej Bogu. Konsekracja poprzez profesję rad ewangelicznych stanowi organiczne rozwinięcie tego „początku”. Zawiera się w niej dojrzały wybór Boga i oblubieńcza odpowiedź na miłość Chrystusa. Człowiek, oddając Mu siebie w sposób całkowity i niepodzielny, pragnie „iść za Nim” w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie w duchu ewangelicznych rad. Ponadto upodobnia się do Chrystusa, kształtując swe życie według ducha ośmiu błogosławieństw z Kazania na Górze. Przede

⁵⁰ JAN PAWEŁ II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek* „Kapłaństwo służebne”, w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła Na Wielki Czwartek (1979-1997)*, red. D. Greggio, Kraków 1998, s. 16-17.

⁵¹ Por. JAN PAWEŁ II, *List Apostolski „Litterae encyclicae”*, Watykan 1998, nr 2.

wszystkim jednak pragnie „mieć miłość”, która przenika całe życie konsekrowane i zespała jako prawdziwą „więź doskonałości” (por. Kol 3,14).⁵²

Życie konsekrowane, które polega na szczególnym naśladowaniu Chrystusa, jest darem Boga Ojca dla Kościoła, udzielonym za sprawą Ducha Świętego.⁵³ W życiu konsekrowanym „charakterystyczne przymioty Jezusa – dziewictwo, ubóstwo i posłuszeństwo – stają się w pewien swoisty i trwały sposób widzialne w świecie, a spojrzenie wiernych zwraca się ku tajemnicy Królestwa Bożego, które już jest obecne w historii, ale w pełni urzeczywistni się w niebie”.⁵⁴

Należy zatem stwierdzić, że rola życia konsekrowanego w Kościele jest doniosła. Stanowi ono w całej różnorodności jego charyzmatów i instytucji wielkie bogactwo dla wspólnoty kościelnej. „Obecność życia konsekrowanego w całym świecie oraz ewangeliczny charakter jego świadectwa to przekonujące dowody – jeśli ich ktoś potrzebuje – na to, ‘że nie jest ono rzeczywistością odosobnioną i drugorzędna, ale sprawą całego Kościoła. [...] Istotnie życie konsekrowane znajduje się w samym sercu Kościoła jako element o decydującym znaczeniu dla jego misji’”.⁵⁵

Maryja jest Matką i Królową wszystkich zakonów. Każda forma życia konsekrowanego w Kościele, przypomina ukryte życie Maryi z Jezusem i oddanie siebie wyłącznie dla Boga. Uczeń, który wchodzi na drogę życia konsekrowanego, decyduje się na to przede wszystkim dlatego, żeby iść w ślad za Nim, być blisko Niego, jak pierwsi uczniowie i żyć w bliskości z Nim. Dlatego życie konsekrowane to nie funkcja, ale droga.⁵⁶

Wielkie dzieła, jakie także w świecie współczesnym dokonują się w sercach wielu ludzi mocą Ducha Świętego, dokonały się przede wszystkim w sercu Maryi. Mimo silnego oddziaływania kultury, które dokonuje się w obecnych czasach, wielu młodych ludzi podejmuje wezwanie, jakie niesie przykład Maryi i ofiaruje swe życie służbie Bogu i bliźnim, podejmując życie w doskonałej czystości, przez składanie ślubu dziewictwa.⁵⁷ Maryja jest wzorem życia konsekrowanego przez świadectwo życia czystego i pełnego dobroci dla bliźnich. Wskazuje Ona na piękno, które odbija się w duszy całkowicie oddanej Panu. Podkreśli to też papież Benedykt XVI

⁵² Por. tamże, nr 3.

⁵³ Por. VC 1

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, nr 3.

⁵⁶ Por. P. T. PHILIPPE, *Ukryte życie Maryi*, Kraków 2001, s. 192.

⁵⁷ Por. R. KUCZER, *Maryja w realizacji szczególnych powołań chrześcijan...*, dz. cyt., s. 228.

w cytowanej już encyklice *Deus caritas est*: „Do Jej matczynej dobroci, do Jej czystości i dziewiczego piękna, odwołują się ludzie wszystkich czasów i ze wszystkich stron świata – ze swymi potrzebami i nadziejami, ze swymi radościami i cierpieniami, w ich samotności, jak również w doświadczeniach życia wspólnotowego. Zawsze doświadczają Jej dobroci, Jej niewyczerpanej miłości, która wypływa z głębi Jej serca”.⁵⁸ Wspólnota chrześcijańska zawsze widziała w Maryi ideał kobiety, która przez zachowanie czystości serca i ciała staje się wcieleniem miłości i dobroci.

Wpatrując się w Maryję, osoba konsekrowana powinna realizować każdy wymiar swojego powołania. W tej bowiem formie życia apostołstwo widziane jest jako bezpośrednie zaangażowanie na rzecz zbawienia człowieka, akcentując fakt, że jest ona pochodną osobistej świętości zakonnika lub zakonnicy. Skuteczność i płodność apostołstwa osoby konsekrowanej ostatecznie warunkowana jest jej osobista doskonałością.⁵⁹

4. Wnioski

Z przeprowadzonych analiz wynika, że powinnością moralną chrześcijanina jest uczestnictwo we wspólnocie Kościoła i urzeczywistnianie w niej moralnych wartości i obowiązków, przenikniętych stylem apostołstwa maryjnego. Maryja, która wyśpiewuje Bogu swój *Magnificat*, która nieustannie kontempluje Chrystusa i z pokorą przyjmuje dary Ducha Świętego staje się wzorem życia w Kościele. Jej obecność zarówno w pierwotnej wspólnocie chrześcijańskiej, jak i w czasach obecnych, wskazuje na to, że stanowi centralne miejsce w życiu i posłannictwie Kościoła, wnosząc do niego trwale zasady budowania wspólnoty jedności i braterstwa. Wierność w wypełnianiu powołania i świadectwo życia Maryi jest normą i drogowskazem dla budowania Kościoła jako domu i szkoły komunii. To wszystko, co najistotniejsze w życiu Kościoła i co nadaje mu prawdziwego wymiaru i znaczenia, można odnaleźć w Maryi.

W tej perspektywie chrześcijańskim obowiązkiem moralnym jest przenikanie na wzór Maryi duchem służby i miłości oraz braterskiej współpracy wszystkich dziedzin życia Kościoła i budowanie ich na zasadach, które Jan Paweł II określił jako „cywilizację miłości”. Życie moralne przeniknięte maryjnym duchem staje się inspiracją do czynienia Kościoła prawdziwym

⁵⁸ DCE 42.

⁵⁹ Por. R. KUCZER, *Maryja w realizacji szczególnych powołań chrześcijan...*, dz. cyt., s. 238.

domem i szkołą wspólnoty i radykalnego odrzucenia tego wszystkiego, co niszczy i rozbija jedność i miłość braterską. Przepajanie Kościoła duchem jedności i miłości jest więc zasadą trwania we wspólnocie uczniów Chrystusa na wzór Maryi, wiernego wypełniania swojego powołania i wnoszenia do niej otrzymanych charyzmatów.

Obserwując dokonujące się w świecie przemiany, należy zauważyć potrzebę nieustannego odnoszenia różnych dziedzin życia ludzkiego, zagadnień moralnych i posłannictwa Kościoła do Maryi, której przykład jest zawsze aktualny. Trzeba też dodać, że przedstawione w niniejszym opracowaniu kwestie stanowią „gorące punkty” współczesnej dyskusji mariologicznej. Można więc żywić nadzieję, że przedłożone refleksje, staną się swego rodzaju zaproszeniem do bardziej pogłębionego studium omówionych problemów, a przez to ukażą jak wielkie i ważne zadania stoją wciąż przed współczesnym Kościołem i każdym uczniem Chrystusa z osobna i jak wiele jest powodów do zawierzenia Matce Bożej, która nie przestaje wpływać na życie duchowe wspólnoty Kościoła.

HACER DE LA IGLESIA CASA Y ESCUELA DE LA COMUNIÓN A EJEMPLO DE MARÍA COMO UN DEBER DE LA MORAL CRISTIANA

RESUMEN

Papa Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Novo millennio ineunte* ha llamado a los cristianos, para que en el nuevo milenio con afán empiezen construir la Iglesia como casa y escuela de la comunión. El eminente ejemplo en este asunto es Madre de Dios Virgen Inmaculada Sierva del Señor, a la que en la liturgia llamamos Hija de Dios Padre, Desposada del Espíritu Santo y Madre del Hijo de Dios. María es como un don precioso para la Iglesia porque eleva a ella los principios que ayudan a construir la comunidad de unidad y fraternidad. Un deber moral del cristiano consiste en la mirada a María y conducta según su ejemplo como también realización de su vocación, y todo esto para que la Iglesia fuera considerada como casa y escuela de la comunión y todavía más para que se la entendiera como comunión.

El objetivo de esta publicación es demostrar la ejemplar presencia de María en el descubrimiento y construcción de la Iglesia como también el estilo mariano en la realización de las vocaciones cristianas en la formación de la comunión eclesial. El deber del cristiano consiste en la participación en la comunión de la Iglesia y realización en ella los principios morales y obligaciones, penetrados con el estilo del apostolado mariano. La vida moral penetrada con el espíritu mariano se hace una inspiración de hacer de la Iglesia una verdadera casa y escuela de la comunidad y un rechazo radical todo aquello que destruye y rompe unidad y amor fraternal. Este espíritu de unidad y amor que emana de la Iglesia es un fundamento de mantenerse en la comunidad de los hijos de Cristo a ejemplo de María, fiel realización de su vocación y enriquecimiento de los carismatos recibidos.

KS. MIROSŁAW BRZEZIŃSKI

RODZINA – DOMOWY KOŚCIÓŁ, KTÓRY SŁUŻY I EWANGELIZUJE

Treść: Wprowadzenie; 1. Rodzina w służbie Ewangelii; 2. Rodzina w służbie życia i miłości; 3. Rodzina w służbie człowiekowi; 4. Rodzina w służbie społeczeństwu i Kościołowi; Zakończenie.

Wprowadzenie

Rodzina jest wspólnotą, która jako miejsce narodzin każdego człowieka jest ze swej natury tą, która ma człowiekowi służyć w rozwoju jego bytu osobowego, w rozwoju jego człowieczeństwa. Rodzina chrześcijańska jest także podstawowym miejscem głoszenia i dzielenia się Ewangelią, która jednocześnie jest pierwszą posługą okazywaną człowiekowi.

Zadanie służby człowiekowi płynie z nauczania Chrystusa: „Wszystko, cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Podobnie zadanie głoszenia Ewangelii wypływa z polecenia, które Chrystus Pan zostawił uczniom po swoim Zmartwychwstaniu, kiedy to: „Rzekł do nich: «Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony»” (Mk 16, 15-16). Polecenie to, mimo, iż skierowane jest do Apostołów zobowiązuje każdego ucznia Chrystusa do głoszenia Ewangelii, centrum której jest sam Jezus Chrystus. Poznanie Chrystusa rodzi pragnienie dzielenia się Nim, i to dzielenie jest już ewangelizacją, a ewangelizacja jest jedną z pierwszych posług, którą człowiek może uczynić drugiemu człowiekowi. Celem ewangelizacji jest wiara. „Wiara jest najpierw *osobowym przyłgnięciem do Boga*; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona *dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił*. Jako osobowe przyłgnięcie człowieka do Boga i uznanie prawdy, którą On objawił, wiara chrześcijańska różni się od wiary w osobę ludzką. Jest więc słuszne i dobre powierzyć się całkowicie Bogu i wierzyć w sposób absolutny w to, co On mówi”¹. Aby jednak

¹ KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO 150. Por. M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji w świetle wybranych dokumentów Kościoła*, w: J. GORBANIUK, B. PARYSIEWICZ (red), *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*, Lublin, 2009, s. 165.

człowiek mógł usłyszeć o Bogu i uwierzyć w Niego potrzebni są ci, którzy Boga i prawdę o Bogu objawionym w Jezusie Chrystusie będą głosić. Uczy święty Paweł: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10, 17), a „jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? Jakże mogliby głosić, jeśliby nie zostali posłani?” (Rz 10, 14-15). Wypełnienie polecenia Chrystusa „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15), ma więc doprowadzić do spotkania z Bogiem i do wiary w Niego. Spotkanie człowieka z Chrystusem prowadzi w konsekwencji do służby człowiekowi, Kościołowi i społeczeństwu.

1. Rodzina w służbie Ewangelii

Słowa Chrystusa „Idźcie i głoscie” (Mt 10,7) skierowane do Apostołów są posłaniem do głoszenia Ewangelii. Także św. Paweł w Liście do Rzymian wskazuje na konieczność bycia posłanym by głosić Dobrą Nowinę (Por. Rz 10, 15). Nauczanie Kościoła podkreśla fakt, iż nikt, żadna pojedyncza osoba, ani żadna wspólnota, nie może sama sobie głosić Ewangelii². Należy jednak pamiętać, że Chrystus pełni swe prorocze zadanie nie tylko przez hierarchię, ale także przez świeckich, których po to ustanowił świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa: pouczanie kogoś by doprowadzić go do wiary, jest również zadaniem każdego wierzącego³. Wierni świeccy są zobowiązani do dawania świadectwa o Bogu i wypełniania swojej misji ewangelizacyjnej, to znaczy głoszenia Chrystusa poprzez świadectwo życia, jak również poprzez słowo. W przypadku świeckich ta ewangelizacja nabiera swoistego charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się w zwykłych warunkach właściwych światu⁴. Głoszenie przez

² Pierwszymi «urzędowymi» głosicielami ewangelii są kapłani, którzy dzięki sakramentowi kapłaństwa otrzymują udział w ewangelicznym dziele samego Chrystusa. Podkreśla to *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Nikt nie może sam siebie upoważnić do głoszenia Ewangelii. Posłany przez Pana mówi i działa nie przez swój własny autorytet, ale na mocy autorytetu Chrystusa; nie jako członek wspólnoty, ale mówiący w imieniu Chrystusa. Nikt nie może sam sobie udzielić łaski, ale musi ona być dana i ofiarowana. Zakłada to szafarzy łaski, upoważnionych i uzdolnionych przez Chrystusa. Od Niego otrzymują oni «świętą władzę» działania *in persona Christi Capitis*. Władzę, dzięki której posłani przez Chrystusa czynią i dają na mocy daru Bożego to, czego nie mogą czynić i dawać sami z siebie, tradycja Kościoła nazywa «sakramentem». Ta władza jest przekazywana w Kościele za pośrednictwem osobnego sakramentu”. KKK 875.

³ Por. KKK 904. Por. Św. TOMASZ z AKWINU, *Summa Theologiae*, III, 71, 4, ad 3. Por. M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji...*, s.165.

⁴ Por. KKK 905. Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Lumen gentium*, n. 35. Por. KONFERENCJA

świeckich Ewangelii w „zwykłych warunkach właściwych światu” dotyczy w sposób szczególny ewangelizacyjnej misji rodziny. Rodzina jest bowiem pierwszym naturalnym środowiskiem przekazywania wiary, głoszenia słowa Bożego i dzielenia się spotkaniem z Bogiem, a wszystko to dokonuje się w atmosferze wzajemnej rodzinnej miłości i zaufania. Wszyscy jesteśmy powołani do tego, aby w codziennym życiu dawać świadectwo Ewangelii o zbawieniu. Rodzice mają być świadkami Ewangelii wobec dzieci i młodzieży, a młodzi mają nieść Dobrą Nowinę swoim rówieśnikom, którzy częstokroć tracą poczucie sensu życia, zagubieni pośród wrażeń, jakie proponuje świat⁵. Mają być świadkami Ewangelii także wobec swoich rodziców.

Wspólnota rodzinna jest pierwszą i naturalną wspólnotą, w której dokonuje się spośród wielu innych zadań przez nią realizowanych, także głoszenie Ewangelii. Zadanie to bierze swój początek w sprawowaniu sakramentu małżeństwa. Przyjęcie sakramentu małżeństwa jest «wyznaniem wiary» przez małżonków, jest przyjęciem i głoszeniem Słowa Bożego – Dobrej Nowiny o miłości małżeńskiej i domaga się ono przedłużenia na całe życie małżeńskie i rodzinne⁶. Jest to zadanie ewangelizacyjne, do którego małżonkowie zobowiązują się już na początku ich wspólnej małżeńskiej drogi i jest ono potwierdzeniem misji, do którego zobowiązany jest każdy chrześcijanin na mocy sakramentu chrztu świętego i bierzmowania. Sakrament małżeństwa uzdalnia do realizacji tej misji w nowy sposób – jako wspólnota.

Czytamy w *Familiaris consortio*, iż to sakrament małżeństwa, jest tym, który podejmuje na nowo i nakłada obowiązek wszczepiony na chrzcie świętym i bierzmowaniu – obrony i szerzenia wiary. Jednocześnie czyni on małżonków i rodziców chrześcijańskich świadkami Chrystusa aż po krańce ziemi, oraz prawdziwymi i właściwymi misjonarzami miłości i życia⁷. To właśnie poprzez łaskę sakramentu małżeństwa rodzice otrzymali zadanie i przywilej *ewangelizowania swoich dzieci*. Stają się głosicielami Ewangelii i dlatego możliwie jak najwcześniej powinni wprowadzać swoje dzieci w ta-

EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* (19.06.2009), n. 126.

⁵ Por. Z. WIETRZAK (red.), *Leksykon wypowiedzi Jana Pawła II do Polaków*, Kraków 2006, s. 81. Por. JAN PAWEŁ II, *Christifideles laici* (30.12.1988), n. 33-36. JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio* (22.11.1981), n. 55. Por. M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji...*, s. 167.

⁶ Por. FC 51. Por. M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji...*, s.171-172. Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, n. 129.

⁷ Por. FC 54. Por. M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji...*, s. 172.

jemnice wiary, której są dla nich «pierwszymi zwiastunami». Od wczesnego dzieciństwa powinni je włączać w życie Kościoła, a rodzinny styl życia i atmosfera miłości domu rodzinnego powinna pomagać im rozwijać zdolność do miłości, która na całe życie pozostanie autentycznym początkiem i podporą ich żywej wiary⁸.

Sobór Watykański II, nazywa rodzinę «Kościołem domowym» (*Ecclesia domestica*). To właśnie w rodzinie, przy pomocy słowa i przykładu rodzice winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary, pielęgnując właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowe⁹. Podkreślić tu należy fakt, że w rodzinie ewangelizacja dokonuje się w atmosferze miłości, zaś małżonkowie i rodzice chrześcijańscy idąc własną drogą, przez całe życie podtrzymują się wzajemnie w łasce i wiernej miłości. Przyjmowanemu zaś z miłością potomstwu wpajają chrześcijańskie nauki i ewangeliczne cnoty. W ten sposób dają przykład niestrudzonej i szlachetnej miłości, stając się świadkami oraz współpracownikami płodności Matki – Kościoła¹⁰ w realizacji misji ewangelizacyjnej.

Najlepszym sposobem kontynuacji tej misji w rodzinie, jak wskazuje Benedykt XVI, jest wspólne bycie rodziców z dziećmi, wspólna modlitwa i aktywne uczestnictwo w życiu Kościoła. Podczas Światowego Spotkania Rodzin w Walencji Ojciec Święty tak mówił: „Chrześcijańska rodzina przekazuje wiarę, kiedy rodzice uczą swoje dzieci modlić się i modlą się razem z nimi, kiedy przysposabiają je do przyjęcia sakramentów i wprowadzają je w życie Kościoła; kiedy wszyscy się gromadzą, aby razem czytać Biblię, rozjaśniając życie rodzinne światłem wiary i wielbiąc Boga jako Ojca”¹¹. Innymi słowy

⁸ Por. KKK 2225. Por. CL 34. Por. M. Brzeziński, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji...*, s. 172.

⁹ Por. KKK 1656. „Chrześcijański dom rodzinny jest miejscem, gdzie dzieci otrzymują pierwsze głoszenie wiary. Dlatego dom rodzinny słusznie jest nazywany «Kościołem domowym», wspólnotą łaski i modlitwy, szkołą cnót ludzkich i miłości chrześcijańskiej”. KKK 1666. W. TABACZYŃSKI, *Rodzina. Pojęcie*, w: E. OZOROWSKI (red), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa – Łomianki 1999, s. 388. Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, n. 93. Por. M. Brzeziński, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji...*, s.170.

¹⁰ Por. KK 41.

¹¹ BENEDYKT XVI, *Rodzice, Bądźcie przykładem wiary, nadziei i miłości. Homilia na zakończenie V Światowych Spotkań Rodzin*, Walencja 9 VII 2006. Podobną wypowiedź znajdujemy w Katechizmie Kościoła Katolickiego: „Rodzice powinni rozpocząć wychowanie do wiary od wczesnego dzieciństwa. Zaczyna się ono już wtedy, gdy członkowie rodziny pomagają sobie wzrastać w wierze przez świadectwo życia chrześcijańskiego zgodnego z Ewangelią. Katecheza rodzinna poprzedza i ubogaca pozostałe formy nauczania wiary i towarzyszy im. Zadaniem rodziców jest nauczyć swoje dzieci modlitwy oraz pomóc im odkryć powołanie jako dzieci Bożych”. KKK 2226.

można powiedzieć, że jest to swoisty przekaz wiary w rodzinie, wyrażający się poprzez dzielenie się rodziców swoją wiarą z dziećmi. Poprzez takie wydarzenia przekazywana jest prawda, która pomaga zrozumieć dzieciom, jak ważna w ich życiu jest wiara, jak ważny jest Bóg i jak mocno sami Go kochają. Tym samym rodzice uczą dzieci poznawać Boga i prowadzą je do spotkania z Nim w słowie Bożym, w Kościele, w Sakramentach. „Rodzina chrześcijańska jest bowiem pierwszą wspólnotą powołaną do głoszenia Ewangelii osobie ludzkiej, która jest w stałym rozwoju, i doprowadzenia jej poprzez stopniowe wychowanie i katechezę, do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej”¹². Życie rodziny ma stawać się drogą wiary, drogą inicjacji chrześcijańskiej oraz szkołą naśladowania Chrystusa. W rodzinie świadomej takiego daru wszyscy członkowie ewangelizują i podlegają ewangelizacji. Na mocy posługi wychowania rodzice, poprzez przykład własnego życia, są pierwszymi głosicielami Ewangelii wobec dzieci. Modląc się z nimi i czytając słowo Boże, włączając dzieci poprzez stopniową inicjację chrześcijańską do Ciała – eucharystycznego i kościelnego – Chrystusa, stają się rodzicami w pełni, nie tylko rodzicielami życia fizycznego, ale i tego, które przez odrodzenie Ducha Świętego płynie z Krzyża i zmartwychwstania Chrystusa¹³, a więc życia duchowego. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą odebrać od nich Ewangelię wyrażoną głębokim stylem życia. Rodzina staje się świadkiem Dobrej Nowiny dla wielu rodzin oraz dla otoczenia, w którym żyje. To apostołskie zadanie rodziny jest zakorzenione w chrzcie świętym, a przez łaskę sakramentu małżeństwa otrzymuje nową moc dla przekazywania wiary, dla uświęcenia i przemiany współczesnego społeczeństwa wedle zamysłu Bożego¹⁴. Sobór Watykański II przypomina, iż to „chrześcijańscy małżonkowie są wzajemnie dla siebie, dla swoich dzieci i innych domowników współpracownikami łaski i świadkami wiary. Oni są dla swych dzieci pierwszymi głosicielami wiary i wychowawcami; słowem i przykładem przysposabiają je do życia chrześcijańskiego i apostołskiego, roztropnie służą im pomocą w wyborze drogi życiowej, a odkryte u nich w danym wypadku powołanie do służby Bożej, pielęgnują z wielką troskliwością. Zawsze było obowiązkiem małżonków, a dziś stanowi najważniejszą część ich apostołstwa: ukazywać i potwierdzać swoim życiem nierozzerwalność i świętość węzła małżeńskiego; mocno podkreślać prawo i obowiązek rodziców i opiekunów do chrześcijań-

¹² FC 2. Por. DYREKTORIUM DUSZPASTERSTWA RODZIN (01.05.2003), n. 7.

¹³ Por. FC 39. Por. M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji...*, s. 168.

¹⁴ Por. FC 52.

skiego wychowania dzieci; bronić godności i należytnej autonomii rodziny”¹⁵. Zobowiązanie do realizacji i wypełnienia tej misji małżonkowie, przyjmują wraz ze sprawowanym sakramentem małżeństwa. Przyjmują je nie tylko względem siebie jako małżonków, ale również zobowiązują się do tego, że będą głosić Ewangelię swoim dzieciom. Sprawując sakrament małżeństwa kapłan w imieniu Kościoła stawia pytanie: «Czy chcecie z miłością przyjąć i po katolicku wychować potomstwo, którym was Bóg obdarzy?» Małżonkowie odpowiadają «tak»¹⁶. To pytanie można postawić inaczej: «czy chcecie wychować w wierze swoje dzieci, czy chcecie być dla nich pierwszymi ewangelizatorami, głosicielami Jezusa Chrystusa i uczyć je wiary i miłości do Niego?» To można czynić tylko wtedy, jeśli samemu posiada się wiarę i jest się w osobowej relacji z Jezusem, który jest centrum ewangelicznego przesłania.

Do tego pytania powraca się, kiedy małżonkowie jako rodzice przynoszą swoje dziecko do Kościoła prosząc o sakrament chrztu dla swego dziecka. Chrzest jest sakramentem wiary. Wiara jednak potrzebuje wspólnoty wierzących. Każdy wierny może wierzyć jedynie w wierze Kościoła. Pada pytanie do katechumenów lub rodziców: «O co prosicie Kościół Boży?». Odpowiadają: «O chrzest!». I dalej: «Prosząc o chrzest przyjmujecie na siebie obowiązek wychowania dziecka w wierze Kościoła. Czy jesteście świadomi tego obowiązku?» Aby mogła rozwijać się łaska chrztu, potrzebna jest pomoc rodziców¹⁷. Widzimy więc, że aby rodzice mogli wypełnić to zadanie, do którego się zobowiązali, potrzebują sami ciągłego i nieustannego pogłębiania swojej wiary i zażyłości z Chrystusem. W przyszłości ten dar wiary przekazany dzieciom i wypełniona przez nich misja ewangelizacyjna względem swoich dzieci, może zaowocować tym, że z kolei dzieci przyczyniają się do *wzrostu* swoich rodziców w *świętości*¹⁸, w wierze i miłości do Boga poprzez swoją spontaniczność, młodość i autentyczność wiary.

2. Rodzina w służbie życiu i miłości

Rodzina chrześcijańska żyjąca Ewangelią i głosząca swoim życiem Chrystusową Ewangelię staje się wspólnotą służby. Sobór Watykański II

¹⁵ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Apostolicam actuositatem*, n. 11.

¹⁶ Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1996, n. 60. JAN PAWEŁ II, *List do rodzin* (02.02.1994), n. 16.

¹⁷ Por. KKK 1253-1255. *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane...*, n. 39. Por. M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji...*, s.172.

¹⁸ Por. KKK 2227.

wskazuje, iż wierni świeccy, mimo że mają w Chrystusie brata, który jest Panem wszystkiego, nie po to przecież przyszedł, aby Mu służyli, lecz aby sam służył (Por. Mt 20, 28)¹⁹, jako uczniowie Chrystusa winni służyć swoim braciom. To służebne zadanie ma do zrealizowania także rodzina. Podstawowe formy służby, które są do zrealizowania w codziennym życiu przez rodzinę chrześcijańską, stanowi już sama istota bycia rodziną. Małżeństwo i na jego fundamencie zbudowana rodzina jest nazywana wspólnotą miłości i życia²⁰. To już w pewnym sensie określa nam służebną funkcję rodziny: służba miłości i służba życiu, a jeśli służba miłości i życiu, to służba człowiekowi w społeczeństwie i we wspólnocie Kościoła.

Rodzina chrześcijańska ożywiana i kierowana nowym prawem Ducha i będąca w wewnętrznej komunii z Kościołem zostaje wezwana do przeżywania swej «służby» miłości wobec Boga i wobec braci, służąc człowiekowi stara się przybliżyć królestwo prawdy i miłości²¹. Służba ta ma być przeżywana w duchu Ewangelii, to znaczy, w każdym bliźnim ma dostrzec obraz Boga. Rodzina chrześcijańska budując Kościół w miłości, oddaje się na służbę człowiekowi i światu, urzeczywistniając prawdziwie ów «postęp ludzki». Do rodzin chrześcijańskich należy kształtowanie ludzi w miłości i praktykowanie miłości we wszystkich odniesieniach do bliźnich tak, aby miłość ogarniała całą wspólnotę, aby była przepojona poczuciem sprawiedliwości i szacunku dla innych, świadoma swej odpowiedzialności wobec całej społeczności²². Zadanie służby życiu i miłości w rodzinie wypływa z samej natury rodziny jako wspólnoty życia i miłości, opartej na małżeństwie, która ma misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, w sposób szczególny, gdy małżonkowie stając się współpracownikami Boga przekazują życie i wychowują je²³.

Pierwszym celem służby miłości jest głoszenie Dobrej Nowiny o Zbawieniu, a więc ewangelizacja. Katechizm Kościoła Katolickiego wskazuje, iż: „jedyny cel nauczania należy widzieć w miłości, która nigdy się nie skończy. Można bowiem doskonale przedstawić to, co ma być przedmiotem wiary, nadziei i działania, ale przede wszystkim trzeba zawsze uka-

¹⁹ Por. KK 32

²⁰ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes*, n. 48. FC 17.

²¹ Por. FC 63.

²² Por. Tamże 64.

²³ Por. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae* (25.03.1995), n. 92. M. BRZEZIŃSKI, *Aborcja wyzwaniem dla duszpasterstwa rodzin*, w: M. Z. STEPULAK, *Małżeństwo i rodzina wobec aborcji*, Lublin 2010, s. 145.

zywać miłość naszego Pana, by wszyscy zrozumieli, że każdy prawdziwie chrześcijański akt cnoty nie ma innego źródła niż miłość ani innego celu niż miłość²⁴. Dzielenie się spotkaniem z Bogiem, dzielenie się wiarą i doświadczeniem miłości Boga jest pierwszym wyrazem służby w rodzinie. Małżonkowie poprzez wzajemne świadectwo i głoszenie Ewangelii sobie, a potem także swoim dzieciom, służą w tym, co najważniejsze, w odkrywaniu prawdy o Bogu, który „tak świat umiłował, że dał Syna swego Jednorodzonego, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 2, 16). Dlatego „rodzina otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego Oblubienicy²⁵. Jest to zadanie do bycia ewangelizatorami miłości, z którego rodzina nie może zrezygnować, aby zachować swoją tożsamość i pozostać wierną misji, do której została powołana.

Kolejnym wymiarem służby życiu i miłości jest rodzicielstwo. „W punkcie wyjścia rodziny znajduje się rodzicielstwo. Kościół uczy: odpowiedzialne rodzicielstwo. Odpowiedzialne – to znaczy: godne osobie ludzkiej, stworzonej «na obraz i podobieństwo Boga» (Por. Rdz 1, 26). Odpowiedzialne za miłość. Tak: miłość, drodzy małżonkowie, mierzy się właśnie tą właśnie rodzicielską odpowiedzialnością. A więc – rodziny odpowiedzialne za życie, za wychowanie. Czyż nie o tym właśnie mówią słowa przysięgi małżeńskiej? Odpowiedzialność wzajemna: męża za żonę, żony za męża, rodziców za dzieci. Odpowiedzialność ojcowska i odpowiedzialność macierzyńska²⁶. Odpowiedzialność, która wyraża miłość i jest jednocześnie służbą drugiemu człowiekowi, służbą Bogu i służbą miłości.

Rodzicielstwo to nie tylko przekazanie życia biologicznego. Rodzicielstwo obejmuje zrodzenie dziecka w całej złożoności jego istoty cielesno – duchowej i dlatego „płodność miłości małżeńskiej obejmuje także owoce życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego, jakie przez wychowanie rodzice przekazują swoim dzieciom. Rodzice są głównymi i pierwszymi wychowawcami swoich dzieci. W tym sensie podstawowym zadaniem małżeństwa i rodziny jest służba życiu²⁷. Służba życiu, czyli urzeczywistnienie w ciągu dziejów pierwotnego błogosławieństwa Stwórcy: przekazywania – poprzez rodzenie obrazu Boga z człowieka na człowieka. Służba ta

²⁴ KKK 25.

²⁵ FC 17.

²⁶ Z. WIETRZAK (red.), *Leksykon wypowiedzi...*, s. 116.

²⁷ KKK 1653.

nie odnosi się jednak tylko do przekazywania życia w sensie fizycznym, ale rozszerza się na owoce życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego, jakie ojciec i matka z racji swego powołania winni przekazać w darze swoim dzieciom²⁸.

Przypominając podczas homilii przed sanktuarium św. Józefa w Kaliszu słowa Matki Teresy z Kalkuty, wypowiedziane do uczestników Międzynarodowej konferencji ONZ na temat Zaludnienia i Rozwoju w Kairze w 1994 roku, Jan Paweł II mówił: „Mówię dziś do was z głębi serca – do każdego człowieka we wszystkich krajach świata, do matek, ojców i dzieci w miastach, miasteczkach i wsiach. Każdy z nas jest tutaj dzięki miłości Boga, który nas stworzył, i naszych rodziców, którzy nas poczęli i zechcieli obdarzyć nas życiem. Życie jest najpiękniejszym darem Boga, który nas stworzył, i naszych rodziców, którzy nas przyjęli i zechcieli obdarzyć nas życiem. Życie jest najpiękniejszym darem Boga. Zostaliśmy stworzeni przez Boga do wyższych rzeczy – by kochać i być kochanymi”²⁹.

Rodziny chrześcijańskie widząc przez wiarę w każdym człowieku dziecko wspólnego Ojca Niebieskiego, będą wielkodusznie wychodzić naprzeciw potrzebom dzieci i dorosłych z innych rodzin, pomagając im jako członkom jednej Bożej rodziny. W ten sposób ofiarują konkretną służbę ludziom z innych rodzin, często potrzebujących i pozbawionych środków do życia. Tę służbę życiu i człowiekowi rodziny chrześcijańskie mogą okazać poprzez większą gotowość do adopcji i przysposobiania dzieci pozbawionych rodziców czy też opuszczonych i poprzez tę służbę i pomoc sama rodzina zostanie ubogacona wartościami duchowymi poszerzonego braterstwa³⁰. Adopcja, rodzicielstwo zastępcze, prowadzenie rodzinnego domu dziecka czy rodzinnego pogotowia opiekuńczego jest szczególną formą zaangażowania w służbę życiu i miłości, w służbę «Ewangelii miłości». Małżonkowie i rodziny poprzez takie dzieła wypełniają niezastąpioną misję obrońców życia³¹. Rodzina przyjmująca z miłości dziecko do swojego grona staje się uczestnikiem błogosławieństw wypowiedzianych przez Chrystusa (Por. Mt 25, 34-36) w kontekście życia małżeńskiego i rodzinnego. Do nich będą skierowane słowa: „byłem dzieckiem nienarodzonym i przyjęliście Mnie, pozwoliliście mi się urodzić. Byłem dzieckiem opuszczonym

²⁸ Por. FC 28. JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 16.

²⁹ Por. Z. Wietrzak (red.), *Leksykon wypowiedzi...*, s. 88.

³⁰ Por. FC 41. JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 22.

³¹ Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, n. 133.

i staliście się dla Mnie rodziną. Byłem dzieckiem osieroconym, a adoptowaliście Mnie, wychowując jak własne dziecię³².

Mówiąc do rodziców o ich powołaniu, w Łowiczu 14.VI.1999 r., Jan Paweł II uczył: „Bóg obdarzył was szczególnym powołaniem. By zachować życie ludzkie na ziemi, powołał do istnienia społeczność rodzinną. To wy jesteście stróżami i opiekunami życia jeszcze nienarodzonego, ale już poczętego. Przyjmujecie dar życia jako największą łaskę Boga, jako Jego błogosławieństwo dla rodziców, dla narodu i Kościoła. Rodzina powołana jest również do wychowania swoich dzieci. Pierwszym miejscem gdzie rozpoczyna się proces wychowawczy młodego człowieka, jest dom rodzinny. Każde dziecko ma naturalne i niezbywalne prawo do posiadania własnej rodziny: rodziców i rodzeństwa, wśród których rozpoznaje, iż jest osobą potrzebującą uczucia miłości i że tym uczuciem może obdarzyć innych, a zwłaszcza najbliższych³³. Ponieważ rodzice są współpracownikami Boga w przekazywaniu życia, i czynią to z miłości do siebie, do Boga i dziecka, jako pierwsi mają obowiązek stać na straży każdego ludzkiego życia, bronić go i uczynić wszystko, aby doświadczyć tej miłości, która powołała go do życia.

Służba życiu i miłości, która spełnia się w rodzinie dokonuje się wobec wszystkich członków rodziny, w każdym okresie jego życia i zdrowia. Dotyczy także osób starszych i chorych. Starsi i młodszy są, bowiem sobie nawzajem potrzebni. Przychodzi taki czas w życiu człowieka, w którym dzieci zaczynają odczytywać warunki życia i potrzeby rodziców, a w konsekwencji poprawnie na nie reagować. Pogodne i bezpieczne dzieciństwo, doświadczenie miłości rodziców, powinno być zwrócone w postaci pogodnej, otoczonej życzliwością i miłością starości ojca i matki. Rodzice i dzieci mają nałożony przez Boga obowiązek wzajemnego obdarzania się miłością i pomocą³⁴. Miłość dzieci wobec starszych wyrażać się będzie w trojakiej powinności – uczy Jan Paweł II – w akceptacji ich obecności, w okazywaniu im pomocy i w docenianiu ich zalet³⁵. Ta wzajemna miłość wypływa z czwartego przykazania Dekalogu: „Czcij ojca twego i matkę twoją” (Wj 20, 12). Nie można myśleć o czci bez miłości, i to zarazem miłości Boga i bliźniego. Chodzi wszakże o bliźnich w znaczeniu najbliższym i najści-

³² JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 22.

³³ Por. Z. WIETRZAK (red.), *Leksykon wypowiedzi...*, s. 328-329.

³⁴ Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, n. 116.

³⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *List do osób w podeszłym wieku* (01.10.1999), n. 12.

ślejszym, a więc wobec rodziców i dzieci³⁶. Pełne i konsekwentne przestrzeganie tego przykazania jest źródłem miłości dzieci do rodziców, oraz podkreśla silną więź między pokoleniami. Tam gdzie to przykazanie jest akceptowane i wiernie zachowywane, ludzie starzy nie muszą się obawiać, że zostaną uznani za bezużyteczny i kłopotliwy ciężar³⁷, że zostaną odrzuconiu i zapomniani. Oni, tak jak każdy człowiek potrzebują doświadczać miłości, a może nawet bardziej osoby chore i przeżywające «jesień życia», przygotowujący się do przekroczenia progu śmierci tym bardziej potrzebują doświadczenia miłości swoich najbliższych³⁸, poczucia bycia potrzebnymi mimo choroby, niedołężności i starości. Cześć i miłość jest afirmacją człowieka, dlatego, że jest człowiekiem, że jest «tym» człowiekiem³⁹. Świadomość więzi rodzinnej jest bardzo ważna dla chorego i starszego, dlatego rodzina powinna się starać stworzyć jak najlepsze warunki znoszenia i pokonywania tego okresu życia. Na rodzinie spoczywa bowiem wszelka odpowiedzialność za każde ludzkie życie, gdyż jest ona wspólnotą «życia i miłości». Jest to miłość, która staje się bezinteresownym darem, przyjęciem i ofiarowaniem. Wyraża się w akceptacji, szacunku i czci wobec każdego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci⁴⁰.

3. Rodzina w służbie człowiekowi

Mogliśmy już zauważyć, wskazując na rolę rodziny w służbie życiu i miłości, iż wypełnienie tej misji jest służbą człowiekowi. „Człowiek jest dobrem wspólnym. Jest dobrem wspólnym rodziny i ludzkości, poszczególnych społeczności oraz społeczeństw”⁴¹. To dobro, którym jest człowiek można dostrzec dokładnie dzięki wierze. Jan Paweł II wskazywał, iż to właśnie „okiem wiary w sposób szczególnie wyraźny możemy dostrzec nieskończoną wartość każdej ludzkiej istoty. Ewangelia głosząc dobrą nowinę o Jezusie jest również dobrą nowiną o człowieku – według jego wielkiej godności. Uczy nas Ewangelia wrażliwości na człowieka”⁴². Dom rodzin-

³⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 15.

³⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *List do osób w podeszłym wieku*, n. 11.

³⁸ Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, n. 118.

³⁹ Por. JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 15.

⁴⁰ Por. M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina wobec choroby i cierpienia*, w: W. GAŁĄZKA (red.), *Duchowość cierpienia*, Warszawa 2010, s. 140-141. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, n. 92.

⁴¹ JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 11. Por. J. RUSZCZYŃSKI, *Rodzina. Szkoła cnót społecznych*, w: E. OZOROWSKI (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa – Łomianki 1999, s. 392.

⁴² Z. WIETRZAK (red.), *Leksykon wypowiedzi...*, s. 88. Por. M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina wspólnotą ewangelizacji...*, s. 168.

ny, w którym żyje się na co dzień Ewangelią, staje się pierwszą szkołą życia chrześcijańskiego i szkołą bogatszego człowieczeństwa. W nim dziecko uczy się wytrwałości i radości pracy, miłości braterskiej, wielkodusznego przebaczenia, nawet wielokrotnego, a zwłaszcza oddawania czci Bogu przez modlitwę i ofiarę ze swego życia⁴³. I dlatego, rodzina żyjąca Ewangelią głosi ją przede wszystkim swoim życiem poprzez służbę konkretnemu człowiekowi. Służąc człowiekowi, temu nienarodzonemu, jak i narodzonemu, dorastającemu, młodzieńcowi i już przeżywającemu «jesień swego życia» rodzina staje się «szkołą bogatszego człowieczeństwa». Dokonuje się to poprzez łaskę i miłość wobec dzieci, wobec chorych i starszych; poprzez wzajemną codzienną służbę wszystkim, poprzez dzielenie się dobrami, radościami, cierpieniami. Zadanie to będzie ułatwione, jeśli rodzice będą wykonywać swoją niezbywalną władzę jako prawdziwą i właściwą «służbę», czyli posługę podporządkowaną dobru ludzkiemu i chrześcijańskiemu dzieci, a w szczególności umożliwieniu im osiągnięcia prawdziwie odpowiedzialnej wolności. Ów cel rodzice osiągną jeśli zachowają żywą świadomość «daru», który stale otrzymują w dzieciach⁴⁴. W rodzinie uczymy się najpierw «być» człowiekiem: mężem/zoną, ojcem/matką, mężczyzną/kobietą. Nigdy nie wolno zrezygnować z troski o rozwój własny i dojrzałego człowieczeństwa w swojej rodzinie. To, co prawdziwie ludzkie, czego człowiek uczy się w rodzinie – choć zwyczajne i proste stanowi olbrzymią wartość i jest niezbędne do życia⁴⁵. „Rodzina jest szkołą humanizacji człowieka, w której wzrasta, by stać się prawdziwym człowiekiem. W tym sensie doświadczenie miłości rodziców pozwala dzieciom uświadomić swoją godność dzieci”⁴⁶ – mówił Benedykt XVI podczas spotkania z rodzinami z całego świata w Walencji.

I również tu, w wychowaniu, w służbie młodemu człowiekowi w dorastaniu do prawdziwego człowieczeństwa, trzeba wskazać na rolę osób starszych w rodzinie. I to w podwójnym wymiarze. Po pierwsze są to osoby, które ze względu na swój wiek potrzebują niejednokrotnie fizycznej pomocy młodszych członków rodziny, ale z drugiej, są często wymownym przykładem zdumiewającej młodości i żywotności ducha. Potrafią pobudzać do działania tych, z którymi się spotykają, ale są często «żywymi bibliotekami»

⁴³ Por. KKK 1657.

⁴⁴ Por. FC 21.

⁴⁵ Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, n. 41.

⁴⁶ BENEDYKT XVI, *Rodzina niezastąpionym dobrem dla narodów. Przemówienie z czuwania modlitewnego podczas V Światowych Spotkań Rodzin*, Walencja 8.VII.2006.

mądrości, strażnikami bezcennego dziedzictwa ludzkiego i duchowego, są oparciem dla młodych, którzy stawiają pierwsze kroki w życiu i szukają swojej drogi⁴⁷. Są, więc tymi, którzy ukazują prawdziwe ludzkie wartości służąc radą, słowem, przykładem życia w odkrywaniu tego, co najważniejsze, w odkrywaniu człowieczeństwa. „Niech dziadkowie znów będą aktywnie obecni w rodzinach, w Kościele, w społeczeństwie. Gdy chodzi o rodziny, niech dziadkowie nadal pełnią w nich rolę świadków jedności, wartości opartych na wierności jedynej miłości, która rodzi wiarę i radość życia”⁴⁸. Będąc świadkami tych wartości służą w sposób szczególny najmłodszym członkom rodziny w uczeniu się tego, co ważne w życiu, w dojrzewaniu do pełni człowieczeństwa, w szacunku do człowieka, i w miłości do Boga i bliźniego.

4. Rodzina w służbie społeczeństwu i Kościołowi

Kolejnym wymiarem służby realizowanej przez rodzinę jest służba społeczeństwu i Kościołowi. Już poprzez samą służbę życiu i człowiekowi rodzina służy także społeczeństwu. Rodzina jest wspólnotą osób, najmniejszą komórką społeczną, a jako taka jest instytucją podstawową dla życia każdego społeczeństwa⁴⁹, w tym także dla społeczności, jaką jest Kościół. Oparta na małżeństwie mężczyzny i kobiety, monogamiczna i trwała rodzina jest koniecznym i niezastąpionym fundamentem społeczeństwa⁵⁰. W rodzinie, bowiem rodzą się i wychowują obywatele, w niej znajdują także pierwszą szkołę cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju społeczeństwa⁵¹. Rodzina stanowi wspólnotę, która obejmuje i spełnia wszystkie funkcje społeczne. Rodzina uczy żyć we wspólnocie, w społeczeństwie, to właśnie w rodzinie człowiek uczy się działań i zachowań społecznych⁵². Powołani do małżeństwa i realizujący to powołanie poprzez życie małżeńskie i rodzinne mają duży wpływ na społeczeństwo. Rozwijają się oni w niepo-

⁴⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *List do osób w podeszłym wieku*, n. 12. PAPIESKA DS. SPRAW ŚWIECKICH, *Godność i posłannictwo ludzi starszych w Kościele i świecie* (01.10.1998).

⁴⁸ BENEDYKT XVI, *Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny. Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny* (05.04.2008).

⁴⁹ Por. JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 17.

⁵⁰ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Apostolicam actuositatem*, n. 11. FC 42. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, n. 143.

⁵¹ Por. FC 42. Por. K. MAJDAŃSKI, J. BAJDA. B. MIERZWIŃSKI (red.), *Teologia małżeństwa i rodziny*, T. I., Warszawa 1980, 134.

⁵² Por. J. RUSZCZYŃSKI, *Rodzina. Szkoła cnót społecznych*, s. 392.

wtarzalny sposób i odgrywają niezastąpioną rolę w społeczeństwie przede wszystkim poprzez realizację dwóch fundamentalnych i wzajemnie komplementarnych aspektów swego powołania: będąc małżonkami i rodzicami. Zrodzenie dziecka nie może być widziane bowiem jedynie z biologicznego punktu widzenia. Bycie ojcem i mężem, bycie żoną i matką wyznacza nieprzekraczalne granice zarówno intensywności, jak i aspekty ich zaangażowania w pracę zawodową i życie społeczne⁵³. Budowanie społeczeństwa i ładu społecznego jest ściśle podporządkowane tajemnicy życia ludzkiego, objawiającego się w łonie rodziny niosącej ze sobą transcendentne powołanie Boże. W ten sposób powołanie rodziny wyznacza kierunek powołania społeczności ludzkiej jako takiej⁵⁴. Realizacja powołania rodziny i zaangażowanie rodziny w życie społeczeństwa służy nie tylko utrzymaniu i rozwojowi rodziny i każdemu z jego członków, ale nade wszystko służy rozwojowi społeczeństwa.

Służba człowiekowi poprzez wychowanie, które dokonuje się w rodzinie sprawia, że rodzina staje się szkołą cnót społecznych⁵⁵. Wychowanie, które dokonuje się w rodzinie służy społeczeństwu, gdyż od niego w dużej mierze zależy funkcjonowanie społeczeństwa. Wychowanie jest podporządkowane dobru wspólnemu społeczności, w której osoba jest wychowywana, kształtowana, żyje i działa, ale dlatego, że dobro wspólne jakiegokolwiek społeczności nie może być rozpatrywane i określane, jeśli nie weźmie się pod uwagę dobra osoby⁵⁶. Wraz z darem życia człowiek otrzymuje w rodzinie całe dziedzictwo doświadczeń. Trzeba więc podkreślić w tym miejscu, niezbywalne prawo i obowiązek, jaki mają rodzice w przekazywaniu tego dziedzictwa dzieciom. To rodzice jako pierwsi i niezastąpieni nauczyciele, mają pomagać dzieciom w odkrywaniu ich własnej tożsamości, wprowadzać je w życie społeczne, uczyć korzystania z wolności moralnej, zdolności do kochania, a nade wszystko prowadzić na spotkanie z Bogiem⁵⁷. Wychowanie zmierza do przekazania wartości, wzorców zachowań i wytworzenia takich postaw, które czynią wychowanika aktywnym i pożytecznym członkiem społeczeństwa, przyczyniającego się do uczest-

⁵³ Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, n. 43.

⁵⁴ Por. K. MAJDAŃSKI, J. BAJDA, B. MIERZWIŃSKI (red.), *Teologia małżeństwa i rodziny*, s. 135.

⁵⁵ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gravissimum educationis*, n. 3. FC 36.

⁵⁶ Por. J. MAJKA, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: F. ADAMSKI (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1984, s. 46-47.

⁵⁷ Por. BENEDYKT XVI, *Rodzice, Bądźcie przykładem wiary, nadziei i miłości. Homilia na zakończenie V Światowych Spotkań Rodzin*, Walencja 9.VII.2006.

nictwa przez niego w realizacji dobra wspólnego określonej grupy społecznej i całego społeczeństwa⁵⁸. W rodzinie dokonuje się specyficzne «zrodzenie» człowieka dla narodu i społeczeństwa, a także dla Kościoła. Rodzice poprzez wprowadzanie dziecka w życie narodu i społeczeństwa, poprzez uczenie go całego dziedzictwa kulturowego i historycznego, jakim naród dysponuje spełnia wobec niego swoją posługę. Tożsamość rodziny, już w punkcie wyjścia oznacza jakiś udział w tożsamości narodu, do jakiego ta rodzina należy. Poprzez swoją kulturę, swój język, tak rodzina, ale i naród odnajduje swoją suwerenność⁵⁹. A tego nie da się dokonać w samotności, w izolacji od innych osób. To wychowanie społeczne dokonuje się w rodzinie, gdzie człowiek uczy się pierwszych relacji z innymi osobami, gdzie uczy się zależności od innych, ale gdzie uczy się również pomagać innym i podejmować pierwsze decyzje dla dobra innych i samego siebie.

Tak jak ogniwem łączącym Kościół i świat jest rodzina, tak ogniwem łączącym rodzinę z całą rzeczywistością świata stworzonego jest człowiek – osoba. Miejszem człowieka jest rodzina, ale zarazem życie ludzkie jest zakorzenione z całą rzeczywistością świata stworzonego⁶⁰, a życie chrześcijanina dodatkowo z całą rzeczywistością Kościoła. Poszczególni członkowie rodziny służąc społeczeństwu, służą wspólnocie Kościoła. Rodzina będąc otwarta na wspólnotę Kościoła powszechnego, posługuje na rzecz budowania Królestwa Bożego na ziemi poprzez wypełnianie swoich zadań i misji ewangelizacyjnej. „Rodzina chrześcijańska jest powołana by brać żywy i odpowiedzialny udział w posłannictwie Kościoła w sposób sobie właściwy i odrębny, czyli oddając siebie samą na służbę Kościołowi i społeczeństwu w tym, czym jest i co czyni, jako *głęboka wspólnota życia i miłości*”⁶¹ i czyni to na sposób, który jest jej właściwy, a więc na sposób wspólnotowy. Rodzina chrześcijańska stwarza też najlepsze warunki wychowania do służby Kościołowi i bliźniemu. Z samej natury rodzina jest wspólnotą, gdzie poszczególni członkowie służą sobie bezinteresowną miłością, i podejmują wysiłek realizacji właściwego sobie powołania⁶², a powołanie, które każdy otrzymał już w sakramencie chrztu świętego to powołanie do świętości.

⁵⁸ Por. J. MAJKA, *Wychowanie chrześcijańskie*, s. 47-48.

⁵⁹ JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 17.

⁶⁰ Por. K. MAJDAŃSKI, J. BAJDA, B. MIERZWIŃSKI (red.), *Teologia małżeństwa i rodziny*, s. 135.

⁶¹ FC 50.

⁶² Por. Por. S. SMOLEŃSKI, *Wychowanie w rodzinie jako przygotowanie do odpowiedzialnego podjęcia powołania chrześcijańskiego*, w: F. ADAMSKI (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1984, s. 83-85.

Rodzina służy społeczeństwu i Kościołowi, także wypełniając swoją misję uświęcenia. Właściwe uświęcenie świata dokonuje się przez uświęcenie rodziny, uświęcenie miłości, uświęcenie ciała ludzkiego, co rodzina realizuje żyjąc w świecie, i uświęcając świat mocą tajemnicy Chrystusa, z której czerpie całe swoje życie, i którą promieniuje (Por. KK n. 31-35)⁶³.

W tym miejscu możemy wskazać na dwa podstawowe wymiary służby rodzinie dla wspólnoty Kościoła. Pierwszym wymiarem tej służby jest przysparzanie jej członków. Rodzice są właśnie tymi, którzy poprzez zrodzenie dzieci i sakrament chrztu świętego sprawiają, że liczba członków Kościoła rośnie. Drugi wymiar służby Kościołowi realizowany przez rodzinę jest związany z wychowaniem w wierze dzieci, a więc z realizacją misji ewangelizacyjnej w rodzinie, o czym była mowa wcześniej, i tym samym, przyczynianiem się do wzrostu Kościoła i szerzeniem Królestwa Bożego na ziemi.

Zakończenie

Rodzina jako wspólnota ewangelizacji i służby, wskazuje na dwa podstawowe wymiary życia rodziny w społeczeństwie i Kościele. Rodzina, by mogła być wspólnotą ewangelizacji musi przede wszystkim być ewangelizowana, musi być jej głoszona Dobra Nowina o Zbawieniu. Poznając prawdę o miłości Boga do człowieka, ukazaną najpełniej w osobie Jezusa Chrystusa, który wybrał drogę objawienia się światu w rodzinie i poprzez rodzinę, poznaje również «ewangelię rodziny». Poznaje ewangeliczną prawdę o rodzinie i stara się nią żyć poprzez służbę Ewangelii i człowiekowi.

Podsumowaniem naszych rozważań o rodzinie jako wspólnocie ewangelizacji i służby niech będą słowa Ojca świętego Jana Pawła II wygłoszone na zakończenie II Synodu Plenarnego w Warszawie 11 VI 1999 r. Mówił, on wówczas że: współczesna ewangelizacja wymaga dynamizmu apostołskiego, który nie zamyka się na problemy, jakie ten świat niesie. Jest potrzeba nowej ewangelizacji, czyli urzeczywistnienia zbawczego dzieła Boga przez przygotowanie nowych dróg dla Ewangelii Chrystusa⁶⁴. Jedną z podstawowych dróg w służbie Ewangelii jest ta, którą stanowi i realizuje rodzina jako podmiot i przedmiot ewangelizacji: rodzina ewangelizowana i ewangelizująca. Służąc Ewangelii rodzina staje się wspólnotą służby, służby życiu i miłości, służby człowiekowi, służby Kościołowi i społeczeństwu.

⁶³ Por. K. MAJDAŃSKI, J. BAJDA, B. MIERZWIŃSKI (red.), *Teologia małżeństwa i rodziny*, s. 132-133.

⁶⁴ Por. Z. WIETRZAK (red.), *Leksykon wypowiedzi...*, s. 279.

THE FAMILY AS AN EVANGELICAL AND SERVICE COMMUNITY

SUMMARY

This article is about the family and its two substantial measures: its evangelical and service missions. The task of handing down faith is a task of all believers, it rests on the clergy and on the layman, and in particular on families, who are the first teachers and witnesses of faith for their children. A family, in order to be a community of evangelism, must be evangelized, it must hear the Good News about Salvation. Through learning the truth about God's love for man, shown to the fullest extent by Jesus Christ, who chose to show the world his love by coming into a family, the family also learns "family evangelism". The family learns the evangelical truth about family and tries to live it through evangelical service and service toward man. A family actualizes its evangelical mission first among themselves and then toward other families.

The family service mission expresses itself foremost in services of life and love, and also through service toward man. Serving another, the family serves itself, the Church community, and the society in which it lives and develops. At the same time, the family itself develops and serves in the development of society.

KS. ADAM SKRECZKO

RODZINA W KOMUNII Z BOGIEM

Treść: Wstęp; 1. Nowa więź w Chrystusie; 2. Małżeńska komunია z Bogiem; 3. Rodzinna komunია z Bogiem; Zakończenie.

Wstęp

Bóg jest najlepszym gwarantem szczęścia tak małżeństwa, jak i rodziny, skoro te instytucje powołał do życia i je podtrzymuje, aby służyły dobru i szczęściu człowieka. Rodzina chrześcijańska ma ciągle szansę stawać się „Bogiem silną”, jak do tego zachęcał Sługa Boży Kardynał Stefan Wyszyński. Ma ona potrzebę i możliwość budowania wzajemnej komunii opartej na osobistej komunii z Bogiem. Do tego potrzebna jest przede wszystkim pogłębiona świadomość tego, co niesie ze sobą sakramentalny związek małżeński oraz zbudowana na nim rodzina. Potrzebne jest życie w komunii z Bogiem, do której zachęcali polskie rodziny biskupi polscy w swoim liście pasterskim na Niedzielę Świętej Rodziny z 26 grudnia 2010 r.

Z zatroskania o kształt życia chrześcijańskich rodzin współcześnie żyjących rodzi się pytanie: jakie prawdy o tworzeniu komunii w relacji małżeńskiej i rodzinnej należy przypominać chrześcijańskim małżonkom i rodzicom, aby ich wzajemne relacje budowane były na trwałym fundamencie, czyli na Bogu? Idąc za intuicją naszych pasterzy, artykuł ten ukazuje kilka istotnych prawd, bez których nie można wyobrazić owocnego budowania komunii w rodzinie.

1. Nowa więź w Chrystusie

Chrześcijan łączy z Bogiem nowa więź, zapoczątkowana przez Chrystusa i oparta na zjednoczeniu z Nim jako Synem Bożym. Bóg zaproponował człowiekowi przez Wcielenie i Narodzenie Syna Bożego taką więź, o jakiej ludzkość do chwili narodzin Chrystusa nie odważyła się nawet marzyć. Ten rodzaj więzi nazywamy komunią z Bogiem. Nie można sobie wyobrazić bardziej ścisłego zjednoczenia. Jest ona bowiem rzeczywistością, która

sięga do najgłębszych pokładów w człowieku. Komunia bowiem, co wielokrotnie podkreślał Sługa Boży Jan Paweł II, jest rzeczywistością centralną i podstawową dla życia każdego człowieka i całego Kościoła.

Oczywiście nie może być mowy o komunii i zjednoczeniu w miłości bez życia wiarą na co dzień. Wiara bowiem bez uczynków jest martwa (por. Jk 2, 26). Równocześnie trzeba jednak pamiętać, że samo przestrzeganie nakazów i zakazów – bez doświadczenia głębokiej zażyłości z miłującym Bogiem – dalekie jest od dojrzałego życia wiarą. Uczynki powinny być konsekwencją życia w komunii z Bogiem, zaś komunია z Bogiem wyraża się w uczynkach.

Słusznie zauważył Paul Evdokimov, że „aktualnym problemem nie jest Byt Boga, ani nawet jego istnienie, lecz Jego Obecność jako istniejącego w historii ludzkiej”¹. Chrześcijańscy małżonkowie nie powinni więc iść w kierunku czysto teoretycznych dywagacji na temat istnienia Boga, ale wciąż na nowo odczytywać znaki Jego Obecności, których nie skąpi. Ta prawda odnosi się do różnych wymiarów życia, a w sposób wyjątkowy do życia jako „jedno ciało w sakramentalnym związku małżeńskim. Jedynie w ten sposób mogą małżonkowie doświadczyć prawdy, że Bóg jest Emmanuel, jest niedaleko nich, jest w nich. Bóg chce się dzielić swoimi darami na co dzień. Pragnie On miłości od każdego kogo stworzył i powołał w swym odwiecznym zamyśle.

Mąż i żona, dążący do tego, aby ich wzajemna miłość była doskonała, udzielają Bogu właściwej odpowiedzi na dane im powołanie. W zamyśle Bożym, sakrament małżeństwa ma być związkiem głębszym i pełniejszym niż wszelkie ludzkie uczucia. „Będą oboje jednym ciałem”, powiada Pan Jezus (Mt 19,5).

2. Małżeńska komunია z Bogiem

Wśród wszystkich sakramentów małżeństwo wyróżnia się tym, że jest ono przeznaczone zawsze dla dwóch osób, które wiąże nierozzerwalnym węzłem przed Bogiem. Jest ono jedynym sakramentem zawierającym we dwoje. Im stabilniejszy związek, tym bogatsze wzajemne relacje poślubionych i obfitsze łaski płynące z sakramentu. Małżonkowie powinni doświadczać głębokiego poczucia owej jedynej i wzajemnej konsekracji, wspólnego powołania do dzielenia się łaską tego samego sakramentu.

¹ P. EVDOKIMOW, *Szalona miłość Boga*, Białystok 2001, s. 25.

Sakrament małżeństwa to o wiele więcej niż zalegalizowanie bycia razem na zasadach tego świata. To wejście małżonków w wyjątkową komunie z Chrystusem. To decyzja, aby całe swoje życie – wszystko, co dzieje się w sercu, umyśle, ciele i w każdej chwili codziennego życia małżonków – uczynić żywym obrazem Boga. Takie życie małżeńskie prowadzi do pełni i do szczęścia, które są możliwe na fundamencie głębokiej, przeżywanej każdego dnia, zażyłości z Bogiem.

„Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki” (KDK, 48). Sakrament małżeństwa jest znakiem stałej obecności Chrystusa w życiowym spotkaniu wierzącego mężczyzny i kobiety. On pomaga im w doskonaleniu miłości wzajemnej i w realizacji zadań małżeńskich. Po udzieleniu sobie tego sakramentu decydują się na to, by wszystkie decyzje w swoim życiu podejmować z Chrystusem. On objawia nam samego Boga w dialogu miłości między osobami Boskimi i zaprasza nas do uczestnictwa w nim.

Nie można zapomnieć, że jeśli jest tu mowa o powołaniu chrześcijańskim, to trzeba rozumieć je jako powołanie do pójścia za Chrystusem i służenia Królestwu Bożemu w stanie małżeńskim². Bo tylko wtedy będzie się czerpało wiarę w miłość i siłę jej rozwoju, gdy źródłem będzie Jezus Chrystus. Chrześcijanin, który trwa przy Sercu Jezusa jest bardziej zdolny do kochania innych, bardziej zdolny do kochania tego lub tej, których Bóg postawił na jego ścieżce życia. I to właśnie dzięki tej Miłości, świadomość swego chrześcijańskiego powołania do małżeństwa pozwala mężowi i żonie, za wzorem Maryi i Józefa, pójść znacznie dalej w ich wzajemnym ofiarowaniu się sobie, w miłości o wiele głębszej, bardziej bezinteresownej, w ich wspólnym dążeniu do świętości. „W tej właśnie ofierze Nowego i Wiecznego Przymierza małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie. Jako uobecnienie ofiary miłości Chrystusa względem Kościoła, Eucharystia jest źródłem miłości. W darze eucharystycznym miłości małżeństwo chrześcijańskie znajduje podstawę i ducha ożywiającego „komunię” i „posłannictwo” (por. FC, 57)³.

² Por. M. WIERZBOWSKI, *Do świętości na małżeńskiej drodze życia*, „Ethos” 6(1993), nr 23, s. 167-179.

³ Por. K. WOJACZEK, *Communio personarum podstawą teologii małżeństwa i rodziny*, w: A. Czaja, M. Marczewski (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 433-443.

Przyjęcie Chrystusa do życia małżeńskiego oznacza życie sakramentalnością tego związku. Objawienie pełnej prawdy o małżeństwie dokonano się w nauczaniu Jezusa oraz w Jego tajemnicy Wcielenia i Paschy. Sakrament małżeństwa jest więc zakorzeniony w tych misteriach Chrystusa i z nich wyrasta⁴. Łaska sakramentu małżeństwa ogarnia osobę w jej relacji do drugiej osoby. Wzajemne ukierunkowanie męża i żony na siebie, w którym wyraża się ich miłość, obejmuje całokształt ich życia.

Ślubując sobie wierność i miłość, mężczyzna i kobieta zawierają związek małżeński, a Chrystus umacnia ich miłość swoją miłością. W tym sakramencie Chrystus zbliża się do nowożeńców i mocą swego Ducha tak ich udoskonala, aby ich ludzka miłość ciągle się rozwijała, pokonując wszystkie próby życia. Odtąd całe życie małżonków ma być przeniknięte miłością Chrystusową, którą mają sobie wzajemnie okazywać⁵.

Sakrament małżeństwa nie jest mimo wszystko tym wydarzeniem, które ma jedynie określać realizację zobowiązań chrzcielnych w nowej sytuacji życiowej ochrzczonych, ale jest całkowicie nową rzeczywistością, która stwarza wśród chrześcijan rzeczywistą wspólnotę, jaką jest wspólnota małżeńska „w Chrystusie”. Istotą tej wspólnoty stanowi nadprzyrodzony związek zrealizowany przez Chrystusa w przymierzu miłości między mężczyzną i kobietą⁶.

Przyjęcie sakramentu małżeństwa tworzy nowy rodzaj międzyludzkiej więzi – duchowy organizm, w który zostają wcielone kochające się osoby. Pod wpływem Ducha Świętego, udzielonego w sakramencie, duchowe zjednoczenie jest tak silne, że obejmuje także ich ciała. Dzięki zawartemu przymierzu z Chrystusem kontakt małżonków z rzeczywistością Boga staje się obiektywnie możliwy i pewny.

Dynamiczne ujęcie małżeństwa wskazuje na ciągły proces rozwoju miłości małżeńskiej, a zarazem rozwoju więzi z Chrystusem. Szczególnym momentem dialogu małżonków z Bogiem jest nie tylko obrzęd ślubu, ale

⁴ Por. J. GRZEŚKOWIAK, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1993, s. 163; J. SALIJ, *Małżeństwo chrześcijan jako udział w paschalnym misterium Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” 62(1970), nr 369, s. 17-28.

⁵ Por. K. WOJACZEK, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w Diecezjalnym Studium Rodziny. Studium pastoralne*, Opole 1997, s. 63.

⁶ „Chrystus Pan szczerze ubłogosławił te wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem. Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak teraz Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonkom przez sakrament małżeństwa”, KDK 48.

całe ich życie. Więź z Chrystusem zawiązana w momencie zawarcia sakramentu małżeństwa nieustannie się rozwija, tak jak się rozwija relacja pomiędzy małżonkami na różnych etapach ich małżeństwa. Tak rozumiany sakrament małżeństwa jest rzeczywistością, która nieprzerwanie trwa i realizuje się we wszystkich momentach życia małżonków.

Wszystko więc, co w małżeństwie wyraża, urzeczywistnia i uobecnia w sposób widzialny i wprost namacalny ich miłosną więź, może być uświęcające, sakramentalne – objęte nieustanną obecnością Jezusa Chrystusa. Gdy małżonkowie umieją w wierze zinterpretować swoją miłość, wtedy jej różnorodne przejawy stają się dla nich znakami sakramentalnymi, czyli znakami, poprzez które rozpoznają obecność Boga między nimi. „Kto prawdziwie kocha swego współmałżonka, nie kocha go tylko ze względu na to, co od niego otrzymuje, ale dla niego samego, szczęśliwy, że może go wzbogacić darem z samego siebie” (HV, 9).

Także akt seksualny jest sposobem wyrażania więzi małżeńskiej, sposobem komunikacji, która obejmuje przeróżne formy ekspresji ciała: mimikę twarzy, ton głosu, bliskość fizyczną, postawę ciała. Bóg przychodzi do małżonków nie w samym akcie seksualnym rozumianym tylko jako zbliżenie ich ciał, ale w więzi, która się poprzez ten akt tworzy i w tym akcie wyraża, pogłębia, odnawia. Więź ta jest zarazem duchowa, psychiczna i fizyczna. To ta pełnia małżeńskiego spotkania sprawia, że akt ten łączy najściślejszą więzią męża i żonę.

Lektura adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* nie pozostawia wątpliwości, co do możliwości obecności Boga w akcie seksualnym małżonków. „Pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (res et sacramentum) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga typowo chrześcijańska, ponieważ przedstawia tajemnicę Wcielenia Chrystusa i tajemnicę Jego Przymierza. Szczególna jest także treść uczestnictwa w życiu Chrystusa; miłość małżeńska zawiera jakąś całość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby – impulsy ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenie ducha i woli. Miłość zmierza do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza” (FC, 13).

W rozumieniu Kościoła katolickiego „podobnie jak każdy z siedmiu sakramentów, również małżeństwo jest rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza zawartego we krwi Chrystusa. Duch, którego Pan użył, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował” (FC, 13). Poprzez stwierdzenie, że małżeń-

stwo jest znakiem rzeczywistym, chce się powiedzieć, że małżeństwo oznacza dosłownie to, co objawia. Jeżeli jest znakiem przymierza z Bogiem, to można przeżywać to przymierze jako realnie istniejące. Jeżeli tak, to powołanie do stworzenia małżeńskiej wspólnoty życia jest zarazem powołaniem do stworzenia takiej wspólnoty, która dla samych małżonków, a także dla innych będzie objawieniem samego Boga.

Komunia małżeńska karmi się medytacją Słowa Bożego i adoracją Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Budzi tęsknotę za jak najczęstszym przystępowaniem do Komunii Świętej. Otwiera nasze oczy na potrzebę ciągłego nawracania się, a w konsekwencji na dojrzałe przeżywany sakrament pokuty. Włącza nasze życie w rytm roku liturgicznego.

Bardzo ważne jest uczestnictwo małżonków w bogactwie, jakie daje Kościół – w innych sakramentach. Regularna spowiedź święta, poprzedzona rachunkiem sumienia, pozwoli małżonkom poznać siebie lepiej, oczyścić, uzyskać pokój, dzięki czemu będą umieli z miłością i przebaczeniem patrzeć na siebie nawzajem oraz na innych ludzi. A przede wszystkim otworzy drogę do godnego przyjęcia Komunii świętej. Eucharystia jest najściślejszym zjednoczeniem z Bogiem w trzech aspektach: eschatologicznym, mistycznym: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6,54) oraz trynitarnym: „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przez Mnie” (J 6,57). Przyjęcie Najświętszego Sakramentu jest więc szczytowym momentem zjednoczenia.

Wraz ze wzrastaniem małżonków w świętości łaska sakramentu małżeństwa stopniowo urzeczywistnia się w związku małżeńskim. Coraz silniej oddziałuje moc Ducha Świętego, który swoją energią (energata) obejmuje ludzkie ciała i tworzy z nich najściślejszą, trwałą, duchową i cielesną „wspólnotę życia i miłości” (KDK, 48). Staje się ona zarazem najmniejszą – domową wspólnotą Kościoła, najpierw małżeńską, a potem rodzinną. Objęcie wspólnoty coraz pełniejszą łaską Chrystusa uruchamia silniejszy dynamizm miłości, który zwraca małżonków coraz bardziej ku Bogu i umacnia ich duchową i psychiczną jedność.

Brak więzi z Bogiem jest ważną przyczyną duchowej obojętności, a także znudzenia małżeństwem, zwłaszcza wtedy, gdy małżonkowie są bezustannie wystawieni na pokusy ze strony otaczającego ich świata. Osobiste zjednoczenie z Bogiem, nakierowanie na Jego Osobę całej naszej istoty, umożliwi dialog, jakim jest modlitwa, nadająca nadprzyrodzony wymiar każdemu działaniu, pomagająca opierać się złu i w każdym momencie dnia

przyprawiająca duszę do Boga, który powinien znajdować się w centrum naszego życia. Choć nie jest to łatwe, każdego dnia należy szukać chwil odosobnienia pozwalających spotkać się z Bogiem w skupieniu i na modlitwie. W przeciwnym razie, latorośle, jakimi są mąż i żona, odcinają się od swojego krzewu winnego, narażając się na duchowe uschnięcie lub wegetację.

3. Rodzinna komunie z Bogiem

Życie w komunii rodzinnej oznacza dla małżonków nie tylko troskę o wzajemną relację, ale także bycie otwartym na nowe życie, przyjmowanie dziecka z miłością i tworzenie jak najlepszych warunków dla jego rozwoju. W ten sposób rodzice mogą i powinni sami się uświęcać.

Rodzice wychowują w rodzinie już przez sam fakt obecności, przez to, że są ze swoim dzieckiem w tak bliskim i jedynym kontakcie uczuciowym i stwarzają mu tak ważną dla wychowania rzeczywistość domu. Ale powinni być obecni w tym domu. Jeśli zaś popadną w przesadną troskę o sprawy bytowe, zaniedbają sprawę obecności, to nawet najpiękniejszy dom, czy bogactwo nie zrównoważą braków wychowawczych.

Matka i ojciec wnoszą niejednakowe, ale ważne wartości swojej osobowości w proces wychowawczy swojego dziecka. Nie powinien więc ojciec zwalniać się z obowiązku wychowywania pod pretekstem rzekomo ważnych zajęć innych, a składać całego obowiązku wychowawczego na barki matki. Ten wspólny wysiłek wychowawczy winien być podjęty od zarania życia dziecka. Od początku obydwój rodzice usiłują poznać swoje dziecko przez baczną obserwację, obydwój dzielą się swoimi spostrzeżeniami, obydwój uzgadniają plan wychowania, metody i środki. Dziecko jest jak najbardziej przedmiotem wspólnych zainteresowań pod każdym względem z ich strony, tym bardziej pod względem wychowawczym.

Tworzyć dom w sensie komunii pomaga rodzinie Święta Rodzina. Jest ona wzorem komunii osób i komunii z Bogiem. Zgoda Maryi i Józefa na przyjęcie Chrystusa oznaczała zgodę na uświęcenie własnego życia przez obecność Boga oraz zgodę na realizację życia osobistego, małżeńskiego i rodzinnego zgodnie z zamysłem Bożym. Chrześcijańskie pojmowanie człowieka różni się istotnie od wszelkich antropologii wewnątrzświatowych. Żadna z nich nie jest w stanie odszyfrować zagadki człowieka, a tym samym pełnego znaczenia relacji małżeńskich i rodzinnych. Dopiero odczytanie zamysłu Bożego o człowieku przewyższa wszelką czasowość i do-

czesność, wnikając głęboko w wieczność Boga. W tej antropologii rodzicielstwo oznacza ścisłą współpracę z Bogiem w realizowaniu jego planu stwórczego. Uzyskuje ono przedziwną świętość, która czyni z niego przedmiot czci i szacunku.

Rodzina z Nazaretu została dana rodzinom jako pomoc i wzór środowiska wychowawczego⁷. Jan Paweł II, często zwracając się w swoim nauczaniu do Świętej Rodziny jako wzoru w wychowaniu stwierdził w *Liście do Rodzin*: „Klimat nazaretańskiego domu, bogaty we wszelkie cnoty, niech będzie wzorem dla wszystkich (...) środowisk wychowawczych” (LR, 23).

Bóg w specjalny sposób wybrał i umiłował Rodzinę Nazaretańską. Wybrał ich jako pierwszych, aby byli Jego przyjaciółmi, ponieważ tylko przyjaciołom można powierzyć dar Jednorodzonego Syna. Odpowiedzią ze strony Maryi i Józefa na miłość Boga jest całkowite oddanie siebie Osobie i dziełu Jezusa (por. RM, 13). Była to odpowiedź wolna⁸. Zaakceptowali Oni z radością «paschalną» wszystkie ofiary i wyrzeczenia za cenę konsekwentnego trwania w tej miłości, która daje «wszystko» – to znaczy Umilowanego Syna, i dlatego musi wymagać wszystkiego. Stało się tak, ponieważ Maryja i Józef odpowiedzieli z miłością, która ”we wszystko wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję i wszystko przetrzyma” (1 Kor 13, 7). Ta współpraca dotyczyła również rzeczywistości, gestów, zdarzeń trudnych i radosnych Ich życia rodzinnego. Jest to więc dar łaski, który przez Świętą Rodzinę dosięga każdą rodzinę świata, gdyż każda z nich jest powołana do zbawienia. Jest to dar, który wypływa z takich wartości i takich wymagań życia rodzinnego, które były przedmiotem codziennego doświadczenia Jezusa, Maryi i Józefa.

W ten sposób aktualizuje się „obecność” niewidzialna, ale najrealniejsza i skuteczna, w mocy której Rodzina z Nazaretu jest nie tylko „prototypem i przykładem”, ale również stałym i niewyczerpanym źródłem zbawienia i promocji każdej rodziny⁹.

⁷ Por. R. KUNICKI, *Znaczenie rodziny w religijnym wychowaniu dzieci*, „Homo Dei” 47(1978) z. 4, s. 260-264.

⁸ Im bardziej dochodzi się do pełni bliskości z Bogiem w realizacji dialogu miłości, tym bardziej staje się wolnym. Im wyższy stopień miłości, tym doskonalsza realizacja wolności. Miłość stanowi spełnienie wolności, a jednocześnie do jej istoty należy przynależność, czyli «nie-być-wolnym», lub raczej być wolnym w sposób dojrzały. Jednakże w miłości owo «nie-być-wolnym» nigdy nie jest odczuwane jako niewola. Por. K. WOJTYŁA, *Komentarz teologiczno-duszpasterski do Aktu dokonanego na Jasnej Górze dnia 3 maja 1966 r.*, „Ateneum Kapłańskie” 64(1972), nr 381-382, s. 7-8. Pozwala to odsłonić głębię tej miłości, która nie cofa się przed ofiarą Syna, by uczynić zadość wierności Boga wobec ludzi. Por. DM, 7/1.

⁹ Por. J. BAJDA, *Święta Rodzina – wiecznym aktualnym wzorem dla chrześcijańskich rodzin*, Warszawa 2000.

Podobnie jak relacje w Świętej Rodzinie opierały się na nadprzyrodzonym związku z Jezusem, tak i wzajemne relacje w rodzinie chrześcijańskiej winny wypływać z ich nadprzyrodzonej osobistej i wspólnej więzi z Chrystusem. Rodzice, spełniając swoje powołanie rodzicielskie, pozostają w ścisłym związku z Rodziną Nazaretańską; odwzorowując w domu rolę Matki Najświętszej i Św. Józefa, przyjmują w swoim dziecku Dziecko – Jezusa.

Jezus był dla Maryi i Józefa Bożym darem. Każde dziecko w rodzinie winno być przyjęte przez oboje rodziców jako dar, niezależnie od tego, jakie ono jest: chłopiec czy dziewczynka, zdrowe czy chore. Dziecko potrzebuje wzajemnej miłości ojca i matki oraz ich wspólnej otwartości i akceptacji. Rodzicielstwo jawi się jako dar, ale i zadanie. Bywa niejednokrotnie trudne. Każde nowe życie w rodzinie obojętnie, czy jest przyjmowane z radością, czy ze łzą w oku, niesie ze sobą niepewność oczekiwania, lęk i sporo wyrzeczeń.

Bóg wybrał Maryję i Józefa, ale oni nie byli bezwolni. Wybór Boży przeważnie jest dla człowieka zaskoczeniem oraz wezwaniem do podjęcia drogi współpracy z Bogiem, na której człowiek będzie doświadczał tego, co z punktu widzenia czysto ludzkiego jest niemożliwe. Odpowiedzią z ich strony na miłość Boga było całkowite oddanie siebie Osobie i dziełu Jezusa. W ten sposób aktualizuje się „obecność” niewidzialna, ale najrealniejsza i skuteczna, w mocy której Rodzina z Nazaretu jest nie tylko prototypem i przykładem, ale również stałym i niewyczerpanym źródłem zbawienia i promocji każdej rodziny.

Zwykle bierze się pod uwagę poszczególne osoby Świętej Rodziny niejako w izolacji, abstrahując od Ich wzajemnych więzi. A przecież „są wspólnotą, są komunią i to, że każda z nich jest niepowtarzalną osobą (...), to nie niweluje wspólnoty i nie umniejsza jej, przeciwnie – niezmiernie ubogaca. Jedność zakłada różnorodność, a tu jest różnorodność niepowtarzalna. Tak z woli Boga, sam więc Bóg wzywa, by widzieć Ich razem, by widzieć Ich we wspólnocie, w komunii”¹⁰. W dzisiejszym świecie Święta Rodzina może stanowić dla współczesnych rodzin wzór wzajemnych odniesień – oblubieńczych, ojcowskich – macierzyńskich, synowskich, a także wzór promieniowania komunii na zewnątrz – to jest Ich misja w dziele odkupienia. Święta Rodzina może nauczyć współczesną rodzinę pięknej jedności w bogactwie różnorodności. Wspólnota osób, jaka istnieje w niej zawiera w so-

¹⁰ K. MAJDAŃSKI, *Spotkanie ze Świętą Rodziną. Rekolekcje w Instytucie Świętej Rodziny, 13-16 marca 1986*, Łomianki 1986, s. 11-13.

bie niepowtarzalne bogactwo osób. Każdy człowiek jest odrębnym światem, każdy jest inny i wcale nie trzeba niwelować różnic poprzez czynienie drugiego człowieka na własny „obraz i podobieństwo”. Ma to odniesienie tak do relacji małżeńskich, jak i rodzicielskich¹¹. Rodzice mocno krzywdzą dziecko, gdy nie starają się rozpoznać i realizować boży zamysł wobec nich. Własnych tylko planów i nadziei mają zaniechać, gdy zależy im na Bogu¹². Rodzice mają towarzyszyć swoim dzieciom w drodze do dorosłości i dojrzałości, w realizacji ich powołania życiowego. Nie mogą przedkładać swoich planów, czy ambicji nad właściwie pojęte dobro dziecka. Miarą wymagań stawianych dziecku nie mogą być jednak potrzeby rodziców, ale rozwojowe potrzeby – ludzkie i duchowe – samego dziecka. Rodzice wychowują dziecko nie do tego, aby je związać ze sobą, ale by mogło kiedyś odejść z domu i żyć na własną odpowiedzialność¹³. Bardzo potrzebna jest dziś takie podejście do dziecka. Rodzice mają prowadzić swoje dzieci drogą wyznaczoną przez Stwórcę. Są oni wspierani przez Boga w swoich trudnych zadaniach rodzicielskich specjalnymi łaskami.

Święta Rodzina uczy dawania pierwszeństwa Bogu, szukania w Nim źródła miłości i źródła komunii. Maryja i Józef nigdy nie postawili się w „centrum” jako bardzo ważne osoby, nie byli też „centrum” wzajemnie dla siebie. Byli dla siebie ważni ze względu na Jezusa. To On był największą miłością Ich życia. Byli wpatrzeni w Niego, skoncentrowani na Nim. To On był źródłem Ich małżeńskiej komunii. W Ich szkole miłości każda rodzina może nauczyć się budowania komunii z Bogiem i wzajemnych relacji, słuchania i zachowywania Słowa Bożego, także wybaczenia sobie nawzajem, ze względu na Niego i na miłość do Niego. Jak zauważył ksiądz arcybiskup Kazimierz Majdański: „łączy [Ich] umiłowanie i pełnienie woli Bożej. To sprawia w Nich wzajemne podobieństwo. To wytwarza między Nimi niezwykłą więź – *communio personarum*. Komunia, którą kształtuje Duch Święty”¹⁴.

Innym cennym doświadczeniem, które możemy czerpać ze Świętej Rodziny, jest wzajemne obdarowanie się sobą. Święta Rodzina jest bowiem najpiękniejszym wzorem rodziny, która zrozumiała, że „człowiek (...) nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar

¹¹ Por. A. SKRECZKO, *Józef i Maryja wzorem świętości małżeńskiej*, „Salvatoris Mater” 5(2003) nr 1, s. 125-138.

¹² Por. A. SKRECZKO, *Rodzice a powołanie ich dzieci*, „W Służbie Miłosierdzia” 6(2009) nr 1, s. 4.

¹³ Por. E. SUJAK, *Dziecko istota nieznaną*, „Znak” 1968, nr 7-8, s. 927-937.

¹⁴ K. MAJDAŃSKI, *Wspólnota życia i miłości*, Łomianki 2001, s. 399-400.

z siebie samego” (KDK, 24). Każda z osób Najświętszej Rodziny była całkowitym i bezinteresownym darem z siebie, swoim życiem i postępowaniem niosła najpiękniejszy przykład miłości ofiarowującej siebie, a jednocześnie każda z tych osób w pełni przyjęła i odwzajemniła dar pozostałych.

Osobliwością wychowania rodzinnego jest to, że wszyscy członkowie rodziny wzajemnie wywierają kształtujący wpływ na siebie nawzajem. Wpływają już samym faktem swego istnienia, swą osobowością i postawą oraz swą rolą w rodzinie. Wychowanie jawi się tu jako relacja dwupodmiotowa zgodnie z ujęciem Jana Pawła II zawartym w *Liście do rodzin*, które nazywa je „obdarzaniem człowieczeństwem, – obdarzaniem dwustronnym” (n. 16)¹⁵. W ten sposób oddziałują nie tylko rodzice na swoje dzieci, ale i one na rodziców. Chcąc uczynić sytuacje wychowawcze podmiotowymi dla dziecka, każda z osób w nich uczestniczących musi godzić się na ograniczenie swej podmiotowości podmiotowością drugiej osoby. Zatem w sytuacji wychowawczej, w której traktuje się dziecko podmiotowo istnieje względna równowaga prawa do aktywności wychowawcy i wychowanka i równowaga między koniecznymi zadaniami, a kontrolą nad nimi.

Przenosząc to na relacje wychowawcze w Rodzinie Nazaretańskim, można stwierdzić, że Maryja i Józef byli nieustannie uważni i otwarci na osobę Jezusa i nie starali się realizować własnych zamiarów wobec niego. W szkole Świętej Rodziny, pod Jej czujnym i czułym wzrokiem, każdy z członków rodziny może zdobywać cnoty i te postawy ducha, bez których komunია nie byłaby możliwa – cnotę bezinteresownej miłości, radosnej służby, cierpliwości w znoszeniu cierpień i trudów codzienności, zawierzenia Bogu, wewnętrznego skupienia, czystości i prawości serca, wierności aż do końca – po cierpieniu i krzyżu.

Życie Świętej Rodziny Nazaretańskiej przepajał duch modlitwy. Zjednoczenie z Bogiem jest możliwe dzięki współpracy, która jest odbywa się dzięki spotkaniu na modlitwie. Komunია z Bogiem rozwija się i pogłębia przez codzienną modlitwę indywidualną, małżeńską i rodzinną. Przez swoją łaskę Bóg przemienia człowieka na obraz i podobieństwo swoje. Biskupi polscy we wspomnianym we wstępie liście stwierdzili, że „Komunია z Bogiem rozwija się i pogłębia przez codzienną modlitwę indywidualną, małżeńską i rodzinną. Karmi się medytacją Słowa Bożego i adoracją Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Budzi tęsknotę za jak najczęst-

¹⁵ Por. A. SKRECKZO, *Znaczenie dwupodmiotowej relacji w wychowaniu dziecka*, „Studia nad Rodziną” 4(2000) nr 1, s. 122-129.

szym przystępowaniem do Komunii Świętej. Otwiera nasze oczy na potrzebę ciągłego nawracania się, a w konsekwencji na dojrzałe przeżywanie sakrament pokuty. Włącza nasze życie w rytm roku liturgicznego. Zażyłość z Bogiem buduje się przecież analogicznie do zażyłości ze współmałżonkiem: poprzez dialog i kontemplację, poprzez życie w obecności, adorację i serdeczne zaangażowanie w sprawy tego, którego nasze serce kocha (zob. Pnp 1, 7)” (n. 2).

Modlitwa jest swojego rodzaju zaproszeniem do spotkania z Bogiem. Bóg sam zapala w człowieku pragnienie do coraz głębszego poznania Go okazując się jako nieskończona Świętość, Miłość, Wszegmoc. To zaproszenia rozpala w członkach rodziny coraz głębsze pokłady miłości i chęci zjednoczenia się z Nim. Bóg w modlitwie pokazuje duszy człowieka jej małość i nędzę. Człowiek o pokornym sercu jest w stanie przyjąć to, że jest stworzeniem grzesznym, a to pomaga wejść w osobistą relację z Bogiem. Intymność tej więzi polega na jej głębokim zjednoczeniu się duszy z Bogiem, które odbywa się stopniowo.

Modlitwa jest podstawą do poznania Boga i jego planu wobec naszego życia. Nie zawsze jest ona czymś łatwym i przyjemnym. Często towarzyszy jej znudzenie, rozproszenie, opieszałość, to nie powoduje, że modlitwa jest nieważna czy zła. Ma ona również wartość, która może prowadzić modlącego się do zbawienia i wykonania planów Boga wobec naszego życia. Tutaj tarczą obronną jest cierpliwość i milczenie. Wartość takiej modlitwy jest duża, ponieważ ona utwierdza naszą duszę, by trwać przy Bogu we wszelkich przeciwnościach oraz uświęca ją. Trudności zewnętrzne jak i wewnętrzne towarzyszące modlitwie są pokonywane przez: gorliwość, pilność, pracowitość, wytrwałość a przede wszystkim poprzez wierność, która zawsze zostaje wynagrodzona przez Boga.

Zakończenie

Małżonkowie, jak też inni członkowie rodzin chrześcijańskich powinni nieustannie odnawiać w sobie istotę powołania do życia w komunii z Bogiem. Chodzi bowiem o to, aby nieustannie zapraszać Chrystusa do wzajemnych małżeńskich i rodzinnych relacji i pozwolić Mu działać. Rodzina chrześcijańska ma żyć według wiary. Ma pielęgnować świadomość siebie jako komunii eklezjalnej, czyli domowej wspólnoty bosko-ludzkiej. Niech środkiem i narzędziem budzenia i ugruntowywania w rodzinach świadomości komunii z Bogiem i między sobą będą: modlitwa wspólno-

towa, przynajmniej w niedziele i święta; udział rodziców i dzieci we Mszy Św. niedzielnej; miłość wzajemna, wyrażana w trosce i odpowiedzialności wszystkich za wszystkich.

Również współczesne rodziny powołane są do przyjmowania Chrystusa i przeżywania planu Bożego wobec nich, w zależności od obecnych warunków świata, w jakich żyją. Zjednoczenie Chrystusa z człowiekiem daje mu moc. Jest to moc wewnętrznie przemieniająca człowieka, zasada nowego życia, które nie niszczy i nie przemija, ale trwa ku żywotowi wiecznemu (por. J 4, 14). Tylko ludzie przemienieni Jego mocą budują trwałe związki małżeńskie, a na nich szczęśliwe rodziny. Potrzeba dzisiejszemu światu takich rodzin. W nich uobecnia się świętość tak potrzebna dzisiejszemu światu.

FAMILY IN THE COMMUNION WITH GOD

SUMMARY

The care for the shape of today's Christian family life leads to the question: What truths should be taught about the idea of communion within marriage and family to build a solid foundation of these relationships? The Polish bishops' Holy Family Sunday message (26 December 2010) reflects their care for these problems. The aim of the article is to discuss the main issues of the message, which are the creating of marital and family communion based on God.

KS. JAROSŁAW KOTOWSKI

ZAGADNIENIE KATECHEZY PERMANENTNEJ W DOKUMENTACH KOŚCIOŁA I REFLEKSJI KATECHETYCZNEJ

Treść: 1. Kwestie terminologiczne; 2. Dokumenty Magisterium Kościoła; 3. Refleksja teologiczna.

Wśród rozlicznych definicji pragnących opisać czym jest katecheza odnaleźć możemy stwierdzenie, że stanowi ona refleksję, która towarzyszy drodze wiary w różnych sytuacjach życiowych.¹ Katecheza towarzysząca wierzącemu przez cały czas jego życia otrzymywała różne nazwy i podkreślane były różne jej aspekty i wymiary. Można wyróżnić niektóre sformułowania, które są synonimami katechezy: nauczanie religijne, doktryna chrześcijańska, katechizm, formacja religijna, wychowanie w wierze, przekaz wiary, itd.² Każdy z przywołanych terminów podkreśla szczególny aspekt katechetycznego dzieła Kościoła. W niniejszym opracowaniu chciałbym zatrzymać się nad zagadnieniem katechezy, którą nazywamy permanentną, albo też nazwać ją możemy stałą. Jednakże sama terminologia i zagadnienie wydawć się może dość problematyczne

1. Kwestie terminologiczne

W kontekście dyskusji dotyczących katechezy można dokonać rozróżnienia wśród różnych jej kierunków. Między innymi katecheza jest określana jako: „podstawowe i systematyczne nauczanie wiary, albo jako proces inicjacji chrześcijańskiej”. Jednakże tak pojęte rozumienie katechezy nie pretenduje do nazwy katechezy permanentnej. Inne określenie i typ katechezy wyłaniający się z dyskusji, przeciwstawny do wymienionego wyżej, stanowi katecheza jawiąca się „globalna inicjacja do życia wiarą chrześci-

¹ Por. C. MOLARI, *Verso la catechesi permanente*, «Via, Verità e Vita» 28 (1979) 74, s. 33.

² Por. E. ALBERICH, *Catechesi*, w: *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, red. J. M. PRELEZO – C. NANNI – G. MALIZIA, Leumann (TO) 1997, s. 165.

jańską”³ W pierwszym z przytoczonych tutaj wymiarów katechezy mamy do czynienia z katechezą w ścisłym znaczeniu, drugi ujmuje ją w znaczeniu szerokim. Jak twierdzi E. Alberich „niektórzy opowiadają się za katechezą ograniczoną w czasie i przeciwstawiają się idei, dziś ogólnie przyjmowanej, permanentnego charakteru katechezy, czyli „katechezy permanentnej” przeznaczonej do towarzyszenia wierzącemu przez całe życie.”⁴ Również adhortacja *Catechesi tradendae* mówi o owych dwóch wymiarach katechezy, utrzymując że katecheza rozumiana w sensie szerokim konieczna jest dla dojrzewania i mocy wiary. Winna ona być swoistym pogłębieniem kerygmatu przynoszącym owoc chrześcijańskiego zaangażowania i świadectwa. Prawdy przedstawione w pierwszym przesłaniu o chrześcijańskiej wierze powinny być zgłębiane i przeżywane z tym samym przejściem i siłą także w procesie katechezy. Ta szeroka wizja katechezy chce zaprezentować również duszpasterską perspektywę, która przyświecała Synodowi Biskupów w roku 1977: „To jej szersze znaczenie nie sprzeciwia się pojęciu katechezy w ściślejszym znaczeniu, które niegdyś ogólnie utrzymywało się w wykładach dydaktycznych, mianowicie prostemu nauczaniu formuł wyrażających wiarę. Pierwsze ujęcie katechezy zawiera i przewyższa drugie.”⁵

W dzisiejszej dyskusji bardzo często pojawia się arugument, który jak już wspomniano generalnie jest akceptowany, że katecheza winna mieć charakter permanentny, to znaczy stały. „Dojrzała wiara, rozumiana jako cel katechezy, nie jest sama w sobie osiągalna w życiu ludzkim, lecz pozostaje zawsze zadaniem otwartym, perspektywą, do której się zmierza. Wypływa stąd permanentny charakter katechezy, w szerokim tego słowa znaczeniu. Dążenie do dojrzałości pozostaje ważnym kryterium weryfikacji danego procesu katechetycznego, który posiada charakter wychowawczy, podtrzymujący dojrzewanie, lub nim nie jest.”⁶

Koncepcja katechezy permanentnej stanowi dla wzrostu w wierze i jej dojrzewania instrument nieodzowny, z którego zrezygnować nie można. Dojrzałość w wierze nie może stanowić pewnego określonego stadium do

³ E. ALBERICH, *Katecheza*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. GEVAERT, Warszawa 2007, s. 399.

⁴ Tamże. Zobacz także U. HEMEL, *Theorie der Religionspädagogik. Begriff – Gegenstand – Abgrenzung*, München, 1984, ss. 330-333

⁵ CT 25.

⁶ E. ALBERICH, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003, s. 156. Zobacz także E. ALBERICH, *La catechesi della Chiesa. Saggio di catechetica fondamentale*, Leumann (TO) 1995, s. 115. P. SCABINI, *Elementi per una metodologia della pastorale catechetica degli adulti*, w: *Catechesi per cristiani adulti. Proposte ed esperienze*, red. P. SCABINI, Roma 1987, s. 99.

osiągnięcia, ponieważ wchodząc coraz głębiej w misterium wiary odkrywa się obszary, które trzeba ciągle zdobywać, rysują się coraz to nowe fazy wzrostu w wierze. W tej perspektywie katecheza powinna towarzyszyć wierzącemu przez całe jego życie. Konieczność katechezy w dzieciństwie, w okresie dojrzewania, w wieku młodzieńczym wydaje się bezdyskusyjna, gdyż jest związana z naturalnymi rytmemi wzrostu człowieka. Jeśli wiara nie byłaby istotnym elementem wpływającym na życie jednostki, można byłoby się zatrzymać na elementarnych formach znajomości prawd religijnych i zaangażowaniu w życie religijne. Jednakże wiara towarzyszy rytmom życia ludzkiego i rozwija się wraz z rozwojem życia ludzkiego. Wiedząc, że stanowi ona fundament decyzji i wyborów wierzącego szczególnie w wieku dojrzałym wymaga katechezy, którą nazwać możemy permanentną lub stałą.⁷

2. Dokumenty Magisterium Kościoła

Śledząc losy terminu katecheza permanentna sięgnijmy do dokumentów kościelnych, szczególnie do tych, które dotyczą problematyki katechetycznej. Takie odwołanie pozwoli poznać obecność i żywotność idei katechezy permanentnej w dokumentach zawierających nauczanie Kościoła.

Sobór Watykański II

Sobór Watykański II nie wydał żadnego dokumentu na temat katechezy, jednakże nie znaczy to, iż nie był zainteresowany problematyką katechezy. Sobór wykazuje zatroskanie o katechezę podejmując zagadnienie pasterskich zadań biskupów, formacji kapłanów, diakonów, kandydatów do kapłaństwa, świeckich i ich zadań w dziedzinie ewangelizacji i przekazu wiary, rodziców i rodziny. Istotna rola Soboru w dziedzinie katechezy nie polega jedynie na uchwaleniu *Dekretu o wychowaniu chrześcijańskim* czy wzmiankach w *Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów*. Prawdziwe znaczenie dla przełomu soborowego w katechezie ma fakt, że Sobór dał konkretny impuls do reformy całej działalności Kościoła, którą wszyscy jego członkowie powinni zaakceptować, a potem nie ustając w zapale winni ją kontynuować.⁸

⁷ Por. C. MOLARI, *Verso la catechesi permanente*, s. 35.

⁸ Por. T. FILTHAUT, *Svolte conciliari di una catechesi rinnovata. Rinnovamento del contenuto della catechesi nello spirito del Vaticano II*, Leumann (TO) 1969, s. 10.

Biorąc pod uwagę, że wszystko w Kościele i życiu chrześcijańskim ma swój początek w wierze i że wiara nie jest rzeczywistością statyczną lecz dynamiczną, specyficznym celem katechezy jest zatem umożliwienie wzrostu w wierze i dojrzenia w niej każdemu wierzącemu oraz ażeby stawała się ona świadoma i dojrzała (por. DWCH 2). Życie chrześcijańskie stanowi drogę wzrostu oraz pełnego rozwoju dążącemu ku Chrystusowej pełni (por. KK 7, 30; KL 1; KDK 78). Katecheza winna angażować w dzieło pełnego upodobnienia się do Chrystusa zgodnie z konkretnym planem, który będzie zawierał pokonywanie coraz to nowych etapów wzrostu. Chodzi tutaj o integralny rozwój osoby, gdzie wzrost w wierze jest jednym z ważnych elementów dojrzenia osoby.⁹

Przesłanie Soboru Watykańskiego II zmieniło w zdecydowany sposób wizję całej katechezy. Postrzegana jako czysty przekaz prawd wiary przeszła do wizji katechezy skoncentrowanej na Słowie Bożym, wychowaniu w wierze i na wymiarze eklezjalnym.¹⁰ Pamiętając o soborowych przesłankach można doszukiwać się dalszych dróg katechezy obejmującej życie chrześcijańskie i wiodących je ku wzrostowi i dojrzeniu.

Ogólna Instrukcja Katechetyczna

Ogólna Instrukcja Katechetyczna nie używa terminu katecheza permanentna opisując konieczność katechezy na każdym etapie życia wierzącego. Zważając na fakt, że wierzący zawsze znajduje się w sytuacji, w której ma potrzebę wchodzenia coraz bardziej w misterium wiary *Instrukcja* poleca: „Niech duszpasterze zawsze pamiętają o tym, że ciąży na nich obowiązek troski o to, ażeby zawsze dokonywało się i potęgowało w każdym okresie życia i we wszystkich okolicznościach historycznych naświetlenie przez Słowo Boże chrześcijańskiej egzystencji (por. DB 14) – i to w sposób, by można było objąć każdego, a więc pojedynczą osobę lub społeczność, z uwzględnieniem stanu duchowego, w jakim kto się znajduje”.¹¹

Przesłanie dokumentu bierze pod uwagę fakt, iż życie wiary warunkowane jest różnorodnymi wydarzeniami codzienności wierzącego. Przyjmując i spełniając różnorodne posługi, zadania i role oraz angażując się na różnych stopniach odpowiedzialności ukazuje on różny stopień religijnej

⁹ Por. G. M. MEDICA, *Catechesi*, w: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, red. T. FEDERICI, Roma 1969, kol. 682 – 683.

¹⁰ Por. E. ALBERICH, *La catechesi alla luce del Concilio Vaticano II*, «Credere oggi» 9 (1989) 53, s. 47.

¹¹ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, nr 20

dojrzałości: „[...] życie wiary przybiera różne formy wraz z rozwojem egzystencji człowieka, gdy mianowicie dochodzi do dojrzałości i podejmuje własne obowiązki życiowe. [...] Akceptacja (Słowa Bożego), jak również wyjaśnianie i stosowanie go do życia ludzkiego, będą się różnicowały w zależności od tego czy idzie o małe dzieci, o dzieci nieco starsze, dorastającą młodzież, młodzież starszą lub dorosłych. Katecheza ma pomóc w zapoczątkowaniu i rozwoju – w ciągu całego biegu ludzkiej egzystencji – życia wiary zmierzającego do pełnego zrozumienia prawdy objawionej i zastosowania jej w życiu człowieka”.¹² Katecheza nie może zrezygnować z zadania towarzyszenia wierzącemu w całym jego życiu. Każdy okres życia wykazuje się potrzebą konfrontacji z orędziem chrześcijańskim odpowiednim do warunków życia wierzącego i jego roli jaką spełnia w społeczeństwie i w świecie. Proces dojrzewania w wierze jawi się jako droga, która ciągle jest do przebycia. Człowiek wierzący zawsze jest prowokowany, aby stawiać pytania i poszukiwać prawdy. Katecheza winna ożywiać jego poszukiwania i zachęcać, aby poprzez wszystkie etapy i doświadczenia życia dojrzewać w wierze.

Synod Biskupów w roku 1977

Synod Biskupów w roku 1977 poświęcony był problematyce katechezy w świecie współczesnym i stał się wydarzeniem bardzo znaczącym dla tej dziedziny życia i działania Kościoła. Już w tzw. *Propositiones* zaprezentowanych Ojcu Świętemu odnajdujemy sugestie, by zwrócić uwagę na permanentny charakter katechezy. „Staje się konieczna dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek katecheza, która towarzyszyłaby chrześcijaninowi przez całe jego życie. Każdy chrześcijanin nie tylko ma prawo, w przestrzeni wolności religijnej, aby korzystać z katechezy, lecz jakakolwiek byłaby jego posługa w Kościele, jest zobowiązany do pogłębienia i do doprowadzenia do dojrzałości swojej wiary. Katecheci i katechizowani wspólnie realizują swoją drogę w słuchaniu i naśladowaniu Chrystusa, jedynego Mistrza”.¹³

Można stwierdzić, że jest to wizja katechezy permanentnej realizowana w stałym dojrzewaniu w wierze. Sam Synod zwołany w celu refleksji nad praktyką katechetyczną Kościoła obejmującą przede wszystkim dzieci i młodzież, nie pozostał obojętny na inne problemy związane ze współczesną katechezą. W dokumencie końcowym zwanym *Orędziem do*

¹² Tamże, nr 30.

¹³ *Sintesi delle «Propositiones» presentate al Papa (Riproduzione del Bollettino n. 28, 22-10-1977)*, «Presenza Pastorale» 48 (1978) 1-2, s. 53.

Ludu Bożego, biskupi wskazują katechezę jako „postępującą edukację wiary zjednoczoną ze stałym procesem dojrzewania samej wiary”.¹⁴ Katecheza permanentna ukazuje się jako narzędzie służące pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej. Dla chrześcijanina nie istnieje tylko jakiś czas życia przeznaczony dla katechizacji, albo lepiej można stwierdzić, iż całe życie jest czasem katechezy. Katecheza winna być faktem obejmującym całe życie chrześcijanina. Tak pojmowana jest katechezą permanentną i ten właśnie charakter katechezy podkreślają biskupi. Łącząc wizję tak postulowanej katechezy z funkcją prorocką Kościoła, *Orędzie do Ludu Bożego* czyni odwołanie do przesłania Soboru Wartykańskiego II oraz adhortacji *Evangelii nuntiandi*. W ten sposób została wyrażona pilna konieczność uczestnictwa wszystkich chrześcijan w procesie wychowania w wierze. Najgłębszym motywem katechezy permanentnej jest przygotowanie wierzących do wypełnienia ich własnej roli w posłannictwie Kościoła.¹⁵

Pod wpływem Synodu można dostrzec, że postulat katechezy permanentnej rysuje się jako realizacja funkcji profetycznej Kościoła. Katecheza powinna być prezentowana jako uczestnictwo w procesie ciągłego dojrzewania w wierze, tak iż jej wpływ winien zaznaczać się w każdym okresie życia chrześcijanina. Oczywiście nie można ignorować rytmu rozwoju i dojrzewania uczestników. Temu dziełu powinna przyświecać myśl, iż na mocy chrztu i bierzmowania chrześcijanie zaangażują się w proces głoszenia Dobrej Nowiny. Głównym motywem, aby podtrzymywać ideę katechezy permanentnej i jednocześnie docelowym punktem tej katechezy jest pobudzanie odpowiedzialności wierzących, ażeby świadomie realizowali swoją misję w Kościele. Katecheza permanentna powinna mieć wymiar wspólnotowy. W ten sposób poddana zostaje weryfikacji żywotność wspólnoty kościelnej, parafii czy diecezji. Zaangażowanie wspólnoty gwarantuje taką katechezę, z drugiej zaś strony jej obecność świadczy o aktywnym życiu wiary wspólnoty.¹⁶

Adhortacja Catechesi tradendae

Adhortacja apostołska Jana Pawła II *Catechesi tradendae* z 16 października 1979 roku stanowi dokument zbierający doświadczenia odnowy kate-

¹⁴ SINODO DEI VESCOVI, Messaggio al popolo di Dio *Cum iam ad exitum*, w: *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali della Santa Sede 6/n. 375.

¹⁵ J. CHARYTAŃSKI, *Katecheza ciągle w świetle Synodu 1977*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, t. 2, red. W. KUBIK, Warszawa 1985, ss. 99-100.

¹⁶ Tamże, ss. 101-103.

chetycznej w kościołach lokalnych dokonującej się w czasie posoborowym. Centralnym problemem katechezy według *Catechesi tradende* jest katecheza dorosłych. We wspólnotach chrześcijańskich została zauważona wrażliwość troska o potrzebę dialogu z dorosłymi, o zaznaczenie ich obecności we wspólnocie kościelnej, ich zaangażowanie pastoralne i o wzrost ich wiary.¹⁷ Adhortacja w zdecydowany sposób łączy ideę katechezy permanentnej z katechezą dorosłych. Bez katechezy dorosłych katecheza permanentna staje się niemożliwa. Adhortacja wyraża to w następujący sposób: „Chodzi [...] o problem wielkiej wagi, jakim jest katecheza dorosłych. Jest to najznakomitsza forma katechezy, ponieważ zwraca się ona do osób wykonujących największe zadania i w ogóle zdolnych do życia według Orędzia Chrześcijańskiego i to z jego pełni. Wspólnota chrześcijańska nie może prowadzić katechezy stałej z pominięciem bezpośredniego i wypróbowanego udziału dorosłych, zarówno tych, którzy w niej uczestniczą, jak i tych, którzy ją organizują”.¹⁸

W pewnym sensie byłoby wielkim nieporozumieniem zamknąć katechezę jedynie do wieku dojrzewania człowieka wierzącego. Dorosły włączony w proces katechezy i zaangażowany w świadectwo wiary staje się znakiem, że katecheza ma sens. W przeciwnym razie bowiem katecheza inicjacyjna nie przynosi oczekiwanych owoców i ryzykuje się sytuację, że nie będzie ona miała wpływu na życie chrześcijańskie. Adhortacja tak to ujmuje: „Aby zaś katecheza mogła być skuteczna, powinna być ciągła; będzie bowiem całkowicie daremna, jeśli zatrzyma się na samym progu wieku dojrzałego; choć bowiem, oczywiście w innej formie, niemniej niezbędna okazuje się dla dorosłych”.¹⁹ Katecheza jest więc propozycją dla wierzącego w każdym okresie jego życia. *Catechesi tradendae* szuka okazji, aby wskazać konieczność otwarcia wierzącego na przesłanie wiary rozumiejąc, że potrzebna staje się coraz bardziej pogłębiona znajomość Słowa Bożego i życie na nim oparte.²⁰ Rozumienie centralnego miejsca katechezy dorosłych wynika niewątpliwie z sytuacji społeczno-kulturowej oraz uwarunko-

¹⁷ Por. P. MILAN, *Catechesi permanente e catecumenato in riferimento agli adulti (CT 43-44)*, w: *Andate e insegnate. Commento all'Esortazione Apostolica Catechesi Tradendae di Giovanni Paolo II*, red. ISTITUTO DI CATECHESI MISSIONARIA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, Bologna 1980, s. 443.

¹⁸ CT 43. Zobacz także SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, nr 14; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, nr 14; KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, nr 20.

¹⁹ CT 43.

²⁰ Por. CT 20.

wań środowiska, które jest często zdechrystianizowane, lecz główny powód katechetycznej troski o dorosłych znajdujemy w określonej wizji i projekcie Kościoła. Formowanie wspólnoty eklezjalnej, która będzie w stanie realizować zadanie wspólnoty dojrzałej w wierze jest niewątpliwie celem takiego projektu. Kościół bez udziału dorosłych w katechezie, a w konsekwencji w życiu wspólnoty kościelnej nie tylko ryzykuje, że będzie niedorząły, ale w konsekwencji niezwykle osłabiony w realizacji swojej misji.²¹ Katecheza stanie się również realizowana z uwzględnieniem szczególnej roli katechezy dorosłych może być skutecznym środkiem zaradczym przeciwko dechrystianizacji i obojętności religijnej.

Adhortacja czyni odwołanie do projektu katechetycznego jaki posiada wspólnota chrześcijańska, aby wskazać jaki typ katechezy wspólnota może czynić skutecznym. Wśród tych wskazań odnajdujemy propozycję katechezy stałej, jednakże powiązanej z innymi typami katechezy: „Chodzi jednak o to, aby katecheza dzieci, młodzieży, dorosłych, katecheza ciągła nie były jak gdyby terenami oddzielonymi od siebie czy pozbawionymi wzajemnej łączności. Jeszcze ważniejsze jest, by nie doszło między nimi do całkowitego rozłam, lecz wręcz przeciwnie, trzeba aby się one między sobą uzupełniały”.²² W ten sposób katecheza prezentuje się jako narzędzie stopniowego wchodzenia w misterium wiary. Jak twierdzi P. Milan adhortacja czyni wysiłek, aby praktykę wspólnot chrześcijańskich włączyć w nurt idei edukacji permanentnej w jej wymiarze, „uczyć się być”. Katecheza prezentuje się jako istotny element procesu, który prowadzi chrześcijanina i wspólnotę chrześcijańską do przeżywania własnej wiary w perspektywie stałego nawrócenia. W takim znaczeniu wzrost w wierze nie kończy się wraz z osiągnięciem określonego wieku, ale jest stałym pójściem za mistrzem, aż do zrealizowania dojrzałej obecności Pana pomiędzy nami.²³

Dyrektorium Ogólne o Katechizacji

Dyrektorium Ogólne o Katechizacji (DOK) zostało promulgowane z datą 15 sierpnia 1997 roku przez Kongregację ds. Duchowieństwa. Dokument został zaprezentowany jako narzędzie służące odnowie aktywności katechetycznej dla wszystkich kościołów lokalnych. Ta ważna publikacja uaktualniania treści podejmowane w *Ogólnej Istrukcji Katechetycznej* z roku 1971. Jeśli weźmiemy pod uwagę cele obydwu dokumentów są one zbież-

²¹ Por. P. MILAN, *Catechesi permanente e catecumenato*, ss. 444-445.

²² CT 45.

²³ P. MILAN, *Catechesi permanente e catecumenato*, s. 443.

ne: „Cel niniejszego Dyrektorium – stwierdza watykański dokument – jest oczywiście taki sam, jak cel tekstu z 1971 r. Zmierza on do «przedstawienia fundamentalnych zasad teologiczno-duszpasterskich, zaczerpniętych z Nauczycielskiego Urzędu Kościoła oraz w sposób szczególnie z dokumentów Soboru Watykańskiego II, ażeby przy ich pomocy lepiej wypełnić zadanie duszpasterskie w zakresie poługi Słowa», a konkretnie katechezy”²⁴ O ile chodzi o katechezę stałą, to trzeba nadmienić, iż interesująca nas idea zajmuje w dokumencie znaczące miejsce. Dyrektorium posługuje się tym terminem jako synonimem stałego wychowania w wierze. Katecheza stała winna być następstwem katechezy inicjującej do życia prawdziwie chrześcijańskiego. Nie jest możliwe, aby zastępowała katechezę inicjacyjną. Inaczej bowiem będzie ona pozbawiona fundamentów. *Dyrektorium* stwierdza: „W sytuacji, która wymaga nowej ewangelizacji, koordynowanie staje się bardziej złożone, biorąc pod uwagę, że czasem dąży się do przekazania zwyczajnej katechezy wymagającym jej młodym i dorosłym zanim jeszcze nastąpi głoszenie i przebudzi się ich przyłgnięcie do Chrystusa. Podobne problemy pojawiają się w przypadku katechezy dzieci i formacji ich rodziców. Niekiedy proponuje się pewne formy katechezy stałej dla dorosłych, którzy wymagają raczej prawdziwej katechezy wtajemniczającej”²⁵

Katecheza permanentna następuje po katechezie inicjacji i proponuje różne formy aktywności. Może być ona realizowana poprzez:

„Studium i pogłębienie Pisma Świętego czytanego nie tylko w Kościele, lecz także z Kościołem i jego zawsze żywą wiarą [...].

Chrześcijańskie odczytywanie wydarzeń, jakiego domaga się powołanie misyjne wspólnoty chrześcijańskiej [...].

Katecheza liturgiczna, która przygotowuje do sakramentów oraz sprzyja zrozumieniu i głębszemu doświadczeniu liturgii [...].

Katecheza okazyjna, która w określonych okolicznościach życia osobistego, rodzinnego, społecznego i eklezjalnego, stara się pomagać w ich interpretowaniu i przeżywaniu w perspektywie wiary.

Inicjatywy formacji duchowej, które umacniają przekonania, otwierają nowe perspektywy [...] w pójściu za Chrystusem.

Systematyczne pogłębianie orędzia chrześcijańskiego za pośrednictwem nauczania teologicznego, które rzeczywiście wychowywałoby

²⁴ DOK 9. KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Ogólna Instrukcja Katechetyczna, Wprowadzenie*.

²⁵ DOK 276.

w wierze, prowadziło do wzrostu jej rozumienia i uzdalniało chrześcijanina do uzasadnienia jego nadziei we współczesnym świecie”.²⁶

Tak pojęta katecheza stała prezentuje się jako autentyczne pogłębienie otrzymanej wiary. Proponując różnorodne formy katechezy stałej *Dyrektorium* nie tylko podtrzymuje twierdzenie o ważności takiej katechezy, ale również wskazuje konkretne możliwości jej realizacji. Ze strony kościelnych dokumentów jest to określona wskazówka i wymierna pomoc.

Podsumowując należy stwierdzić, że idea katechezy stałej znajduje w dokumentach kościelnych swoje uzasadnienie i ważność. Prezentowana jest jako stały wysiłek wspólnoty wierzących, której została powierzona przestrzeń i obowiązek katechezy. Wspólnota wypełnia katechezę stałą przekonując i angażując swoich członków do stałego wzrostu w wierze.

3. Refleksja teologiczna

Podjęte do tej pory rozważania ukazały ideę katechezy permanentnej w dokumentach kościelnych. Generalnie jest ona rozumiana jako logiczne następstwo katechezy inicjacyjnej i stanowi propozycję dla każdej grupy wiekowej. Jej koncepcja znalazła uzasadnione miejsce nie tylko w dokumentach kościelnych. Zagadnienie stanowi także przedmiot refleksji katechetycznej. W poniższym opracowaniu chcemy przywołać zasadnicze punkty tej refleksji.

Tradycja długa ale zapomniana

Katecheza permanentna, jak utrzymuje J. Colomb, ma w praktyce kościelnej długą tradycję. Poprzez wieki katecheza w zasadniczy sposób skierowana była do dorosłych. Ostatnie trzy wieki, poczynając od Soboru Trydenckiego, zmieniły tę persektywę i zwróciły ją do dzieci i młodzieży. Biorąc pod uwagę powyższy fakt trudnym zadaniem staje się dzisiaj przekonanie wspólnoty chrześcijańskiej zarówno do katechezy dorosłych, jak również do katechezy stałej. Przemiana mentalności, która znajduje racje jedynie dla religijnego nauczania w wieku szkolnym jest przeszkodą trudną do przebrnięcia.²⁷ Często bowiem się zdarza, że katecheza bywa pojmowana i przeżywana jako zbiór rytów przejściowych, okazjonalnego jedynie przygotowania, który zamyka się wraz z końcem okresu szkolnego. Katecheza, która ma zadanie przygotowanie do przeżycia momentu celebracji sakramentu traci swoją

²⁶ DOK 71.

²⁷ Por. J. COLOMB, *Al servizio della fede. Manuale di catechetica*, vol. 2, Leumann (TO), ss. 243-244.

moc inspirowania i otwierania na tajemnicę wiary i wzrost w wierze. A Wyler utrzymuje, iż zbyt dobrze znane są jeszcze praktyki, które przez wieki przyczyniły się do kształtowania takiej mentalności. Natomiast projekt katechezy stałej, liczącej się z uwarunkowaniami pedagogicznymi, która zakłada uwzględnienie wzrostu w wierze od dzieciństwa do wieku dojrzewania, od wieku dojrzewania do młodości, od młodości do wieku dorosłego, znajduje przeszkody w tradycjach przeciwnych, jednakże mających swój ciężar datowany czasem minionym.²⁸ Opowiedzenie się za katechezą stałą oznacza podjęcie i ożywienie tej tradycji, która istniała, ale została zapomniana. Opcja na rzecz katechezy permanentnej wymaga zdecydowanego związania takich zabiegów z katechezą i formacją dorosłych, jak zresztą wspominają o tym dokumenty kościelne.

Ścisłe związana z katechezą dorosłych

Na polu katechezy winno się poszukiwać i doceniać propozycje katechezy dostosowanej do adresatów, to znaczy uwzględniającej okresy rozwoju osoby jako człowieka i wierzącego. Byłoby wielkim błędem usiłowanie przekazu w krótkim czasie tego, co winno być rozłożone na całe życie człowieka lub zakończenie pouczenia w wierze uznając, że osoba stała się już dorosła. Formacja religijna nie może ignorować faz rozwojowych człowieka. Dlatego wielu podejmujących refleksję nad tym zagadnieniem opowiada się za katechezą stałą. J. Colob, wcześniej już przywołany, widzi ją integralnie związaną z katechezą dorosłych. Stwierdza on, że troską katechezy powinno być najpierw, aby każdemu okresowi życia zapewnić stosowne nauczanie religijne, potem zaś zapewnić katechezę stałą, stałą odnowę, która pozwoli Słowu Bożemu oświecać i rozumieć ciągle nowe problemy, które pojawiają się przed wierzącym.²⁹ Katecheza permanentna nie może być powtarzaniem prawd już słyszanych. Jak stwierdza C. Molari katecheza permanentna związana z katechezą dorosłych nie może mieć na celu przywoływania i wyjaśnienia wykładu wiary chrześcijańskiej, ale inspirowanie do życia wiarą, szczególnie osoby dorosłe.³⁰ Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że katecheza dorosłych winna być pojmowana jako klucz katechezy permanentnej. Bez przekonania, że potrzeba zatroszczyć się o formację religijną dorosłego nie można dokonać właściwej promocji katechezy permanentnej.³¹

²⁸ Por. A. WYLER, *Il catechista „educatore”*, Bologna, 1980, s. 152.

²⁹ Por. J. COLOMB, *Al servizio della fede*, t. 2, s. 243.

³⁰ Por. C. MOLARI, *Verso una catechesi permanente*, s. 37.

³¹ Por. M. MATOS, *La formación permanente de la fe*, «Teología y Catequesis» 2 (1982), s. 220.

Obejmująca całego człowieka

Katecheza zatroskana o całego człowieka nie może brać pod uwagę jedynie długości życia człowieka, ale także całą jego złożoność psycho-fizyczną, fazy rozwoju osobowego, potrzeby faz rozwojowych. Katecheza stała winna być wierna człowiekowi, to znaczy zwracać uwagę na zagadnienia warunkujące dyspozycję przyjęcia orędzia chrześcijańskiego.³² Stając się katechezą integralną obejmuje edukację religijną dzieci i dorastających, młodzieży i dorosłych. W ten sposób idea katechezy permanentnej obejmuje także wzajemne relacje pomiędzy różnymi typami katechezy i grupami, do których jest skierowana. Staje również w opozycji do pomysłów tych, którzy chcieliby zrezygnować z katechezy dzieci i młodzieży na korzyść katechezy dorosłych. Jednakże cel katechezy, jakim jest doprowadzenie do wiary dojrzałej nie jest możliwy zakładając wyłączenie jakiegokolwiek grupy wiekowej z procesu dojrzewania w wierze poprzez katechezę. Jest on możliwy do osiągnięcia w perspektywie stałego procesu, który zakłada respektowanie specyfiki każdej grupy uczestniczącej w katechezie.³³ Podkreślić należy, że opcja na rzecz katechezy permanentnej oznacza wybór odpowiedniego schematu pedagogicznego w momencie jej planowania i realizacji.

Towarzysząca poprzez wszystkie etapy życia

Proces formacji w wierze rozpoczynający się w dzieciństwie zostaje pogłębiony w wieku młodzieńczym i dorosłym. Katecheza, która ożywia i kształtuje ten proces nie może być zawieszona, ale winna towarzyszyć w każdym etapie życia. Wzrost w wierze ma prowadzić do jej dojrzewania w wieku dorosłym.³⁴ Droga do dojrzałości w wierze wypełnia się w nieustannym wezwaniu do nawrócenia realizującym się w każdym momencie życia. Bez nawrócenia, to znaczy bez postawy ciągłego zatroskania i dopytywania o swoją wiarę w miarę upływu lat i zmieniających się okoliczności i sytuacji życiowych, nie ma możliwości dojrzewania w wierze.³⁵ Bez wątpienia może zaistnieć sytuacja, że dojrzałość w wierze zostaje osiągnięta niezależnie od dojrzałości psychicznej osoby. Młodzieniec czy osoba dojrzewająca może być dojrzały w wierze. Chodzi tutaj o dynamikę przeżywania wiary, relacji z Bogiem, rozpoznania Boga jako Ojca. Tak przeżywana

³² Por. M. MAJEWSKI, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 59.

³³ Por. M. MAJEWSKI, *Katecheza permanentna*, Kraków 1989, s. 135.

³⁴ Por. R. NIPARKO, *Katecheza dorosłych. Zarys historii*, Poznań 1987, s. 131.

³⁵ Por. A. WYLER, *Il catechista „educatore”*, s. 150.

wiara prowadzi do całkowitego oddania się Bogu. Jednakże zwyczajna droga dojrzewania w wierze przebiega przez całe życie wierzącego. U dziecka punktem największej słabości w większości przypadków będzie niezdolność do osobistego osądu w świetle wiary; w wieku młodzieńczym związanym z dojrzewaniem biologicznym i poszukiwaniem własnej tożsamości największą słabością staje się subiektywność tego osądu; u dorosłego największym zagrożeniem okazać się może poszukiwanie przesadnej równowagi prowadzące do stagnacji i obojętności; u osób starszych trudnością stać się może neiumiętność całkowitego powierzenia się Bogu wywołana wydarzeniami całego życia, których osoba nie umie zintegrować w świetle wiary. W każdym stadium ludzkiego życia istnieje zapotrzebowanie na katechezę stałą, ażeby zapewnić wierze nie tylko pełnię ludzką ale również jej stabilność.³⁶

Idea katechezy jako stałego procesu jest zobowiązana brać pod uwagę przesłanki psychologii rozwojowej. Dane te wskazują w sposób czytelny, że chrześcijanin ma potrzebę umacniania swojej wiary poprzez katechezę szczególnie w momentach naturalnych kryzysów osobowości i wydarzeń znaczących dla całego życia osoby: w wieku dojrzewania, przygotowania do małżeństwa, zostawszy rodzicem, itp. Katecheza stała nie może być identyfikowana z jednym tylko środowiskiem, lecz winna obejmować wszystkie środowiska życia chrześcijanina: rodzinę, szkołę, parafię, miejsca spotkań, itp. W perspektywie tak szeroko zakrojonej rzeczywistości jest obowiązkiem całej wspólnoty.³⁷

W służbie komunikacji międzypokoleniowej

Analizując rzeczywistość katechezy w dzisiejszym kontekście odkrywamy, że traci ona pewne znamię chronologiczne przybierając w tym samym czasie rys pewnej ciągłości i nieustannego pogłębienia.³⁸ Katecheza nie ukazuje się już jedynie jako narzędzie przekazu prawd wiary i przygotowania do przyjęcia sakramentów. Przyjmuje natomiast obowiązek doprowadzenia uczestnika do pragnienia wzrastania w wierze i udzielania mu pomocy w pogłębieniu wiary w każdym etapie życia. Nie chodzi więc o przypomnienie rzeczy wyuczonych w dzieciństwie, ale o prawdziwe przebudzenie i podjęcie orędzia chrześcijańskiego, odkrycie wartości Sło-

³⁶ Por. J. COLOMB, *Al servizio della fede*, vol. 2, s. 245.

³⁷ Por. M. MATOS, *La formación permanente de la fe*, ss. 217-218.

³⁸ Por. S. RIVA, *L'educazione permanente della fede sorpasso in curva della catechesi*, «Evangelizzare» 2 (1974) 8, s. 60.

wa Bożego, które inspiruje do osobistej odpowiedzi Bogu, o odważne wejście w dynamikę misterium wiary i odkrywanie prawdy.³⁹

Faktem, który znacząco wpływa na proces katechezy permanentnej jest komunikacja międzypokoleniowa. Katecheza dorosłych promowana i relaizowana we wspólnotach wiary stanowi narzędzie służące wzmocnieniu katechezy na każdym etapie życia chrześcijańskiego. Dorośli, którzy przeżyli moment ponownej inicjacji w wierze przez katechezę zdolni są do przekazania, a właściwie podzielenia się ze swymi dziećmi swoją wiarą i postawami. W ten sposób młodzi zyskują solidny fundament dla ich początkowej formacji chrześcijańskiej stanowiącej również podstawę dla katechezy stałej. W ten sposób katecheza permanentna zyskuje wymiar międzypokoleniowy i staje się czynnikiem, który mocno wpływa na obraz katechezy jaką podejmuje wspólnota chrześcijańska.

Konkludując refleksję dotyczącą katechezy permanentnej warto byłoby wspomnieć, że na polu kościelnym stanowi ona odpowiednik formacji permanentnej.⁴⁰ Idea katechezy stałej służy zdecydowanie odnowie całej działalności katechetycznej Kościoła. Jej celem jest prowadzenie wierzącego do odkrycia bogactwa wiary i integralnego orędzia chrześcijańskiego. Dokonywać się to winno zważając na konkretną sytuację uczestnika katechezy: jego wiek, rozwój osobowy, zadanie jakie podejmuje we wspólnocie i dla wspólnoty chrześcijańskiej oraz dla społeczeństwa. Wartością katechezy stałej jest pragnienie ożywienia wiary wierzącego i prowadzenie do dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej. Jej realizacja stawia przed wspólnotą chrześcijańską poważne zadania zarówno jeśli chodzi o fazę przygotowania takiej katechezy, jak i jej realizacji. Domaga się ona bowiem poważnego zaangażowania oraz właściwej korelacji pomiędzy katechezą dzieci, młodzieży i dorosłych. Będąc wyzwaniem stanowi jednocześnie szansę dla tych wspólnot, ażeby stały się miejscami żywej wiary. Doświadczenie dzielenia się wiarą i świadectwem życia z wiary wpływającego między uczestnikami katechezy stanowi niewątpliwą szansę dojrzewania w wierze dla pojedynczych osób i dla całych wspólnot.

³⁹ Tamże, s. 61.

⁴⁰ Por. A. WYLER, *Il catechista „educatore”*, ss. 150-151

THE ISSUE OF PERMANENT CATECHESIS IN THE DOCUMENTS OF THE CHURCH AND IN CATECHETICAL REFLECTION

SUMMARY

Catechesis that accompanies the believer throughout his life has received different names and various aspects and dimensions have been underlined. One can highlight some of the terms that are synonyms of catechesis: religious teaching, Christian doctrine, catechism, religious formation, education in the faith, transmission of the faith, etc. Each of the mentioned terms emphasizes a particular aspect of the Church's catechetical work. In this paper, the author stops at the issue of permanent catechesis (we can also call it: constant catechesis). This issue, however, seems quite problematic. The concept of a permanent catechesis is an indispensable instrument for growth in the faith and for its maturing, an instrument of which one cannot resign. Maturity in the faith cannot constitute a certain stage to be achieved, because going deeper and deeper into the mystery of the faith one discovers areas that need to constantly be acquired, new phases of growth in the faith. In this perspective, catechesis should accompany the believer throughout the whole of his life.

KS. WOJCIECH NOWACKI, S. MARIA GRZYB

SEKTA MOONA WYZWANIEM DLA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Treść: Wstęp; 1. Stosunek Kościoła do Sekty Moona; 2. Kościół wspólnotą wiary; 3. Kościół wspólnotą miłości; 4. Kościół wspólnotą ewangelizacyjną; Zakończenie.

Wstęp

Sytuacja związana z sektami jest poważna na całym świecie. Kardynałowie zebrani na Konsystorzu, zwołanym przez Ojca Świętego, w maju 1991 r., zauważyli, że niektóre rządy bogatych krajów szczerze wspierają rozwój sekt, dążąc do podziału i rozbicia społeczeństw, lękając się przy tym nauki Kościoła Katolickiego, nieugięte głoszącego prawdę Chrystusową¹. Z drugiej strony, zdaniem bp. J. Michalika, ataki na Kościół Katolicki stają się programem wszystkich sekt oraz podobnych grup i ideologii, dla których Kościół i Chrystus jest ciągle „znakiem, któremu sprzeciwić się będą” (Łk 2,34). Stanowcze odrzucenie sekt przez Kościół wynika stąd, że głoszą one fałszywe nauki, wypaczają prawdę, bądź manipulują człowiekiem i zagrażają jego życiu oraz zbawieniu. Kościół nie może patrzeć obojętnie na zafałszowanie prawdy i na niebezpieczeństwo manipulacji moralnością².

Fałszowanie prawdy o Bogu oraz prawdy o podstawowym celu człowieka naraża go na utratę zbawienia wiecznego, a także na duchowe i psychiczne poranienie. Staje się przeszkodą w dążeniu do Boga i przeszkadza w spotkaniu z Chrystusem, jako jedynym Zbawicielem³.

Kościół, w imię prawdy o człowieku, jego losie i zbawieniu, ostrzega przed sektami. Nie ogranicza się jednak do ich negatywnej oceny, lecz do-

¹ Por. Nadzwyczajny Konsystorz Kardynałów, Relacje kardynałów dotyczące problematyki sekt w różnych częściach świata, *L'Osservatore Romano*, 7 (1991), s. 16-18.

² Por. J. MICHALIK, *Kościół wobec sekt i stowarzyszeń antykościelnych*, *Effatha* 4(1993), s. 3.

³ Por. Tamże, s. 5.

strzeżę w nich nowe wyzwania dla siebie⁴. Sekty przez swą obecność i działanie wydają się przekazywać Kościołowi jakieś przesłanie, stanowią zagrożenie ale także wyzwanie. Można przyjąć, że skoro Duch Święty dopuszcza pojawienie się i rozwój różnych grup religijnych i sekt, prawdopodobnie pragnie wskazać Kościołowi na coś ważnego. Być może stanowią one dla Kościoła swoisty znak czasu⁵. Jak zauważa K. J. Romer, posłannictwo Kościoła nie polega na walce z sektami. Jego niepodważalnym zadaniem jest głoszenie Dobrej Nowiny (por. Ga 2,19-20; 1 Kor 9,16) oraz dawanie swym życiem, wprost przyciągającego innych świadectwa. Kościół jako „Matka i Nauczycielka”, wskazuje swym wiernym drogi prawdy i zbawienia, którymi prowadzi jedyny Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus⁶.

W niniejszym opracowaniu zajmiemy się tak zwanym Kościołem Zjednoczenia Moona w relacji do Kościoła Katolickiego, rozumianego jako wspólnota wiary, miłości i ewangelizacji. Zwrócimy uwagę na pewne braki w aspekcie wspólnotowego wymiaru wiary, które mogą być przyczyną odejścia od Kościoła i wstępowania do sekt.

1. Stosunek Kościoła do Sekty Moona

Kościół Zjednoczenia Moona uznawany jest za jeden z najbardziej kontrowersyjnych nowych ruchów religijnych na świecie. Oskarżany jest o stosowanie technik umysłowej manipulacji⁷. Stanowi to zagrożenie duchowe, które niszczy wiarę i życie moralne w jego członkach.

We współczesnym Kościele problematyka sekt pojawiła się w kontekście dyskusji nad sposobem rozumienia ekumenizmu. W wyniku współpracy Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, Sekretariatu ds. Niewierzących i Papieskiej Rady ds. Kultury powstał dokument, wydany przez Stolicę Apostolską w 1986 r. pt. „Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie”. Został on opracowany w oparciu o około 75 wypowiedzi i dokumentację zebraną od regionalnych i krajowych Konferencji Episkopatów⁸.

Według tego dokumentu szkodliwość sekt zmusza wszystkich, a szczególnie troszczących się o wychowanie dzieci i młodzieży, do przeciwdzia-

⁴ Por. M. RUSECKI, *Kościół ostrzeżę przed sektami*, Effata 1(1997), s. 6.

⁵ Por. Z. DANIELEWICZ, *Między Kościołem a sektą*, Warszawa 1999, s. 93.

⁶ Por. K. J. ROMER, *Sekty a Kościół Katolicki*, Communio 3 (1991), s. 89.

⁷ Por. M. SZOSTAK, *Sekty destrukcyjne. Studium metodologiczno – kryminalistyczne*, Zakamycze 2001, s. 145.

⁸ Por. A. ZWOLIŃSKI, *Drogami sekt*, Kraków 1998, s. 238.

łania im i podjęcia wszelkich środków ostrożności. Dokument Watykański kończy się stwierdzeniem: „Nie możemy być naiwnie pojedynczy. Zbadaliśmy działalność sekt w stopniu wystarczającym, aby móc stwierdzić, że postawy i metody działania niektórych z nich są w stanie zniszczyć osobowość, dezorganizować rodziny i społeczeństwa”. Stwierdza również, że ich nauczanie daleko odbiega od nauczania Chrystusa i Kościoła⁹. Cechy takie możemy rozpoznać w Kościele Zjednoczenia Moona.

W posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Christifideles laici*, o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie, Jan Paweł II zwrócił uwagę na sekty jako na źródło rozkładu życia religijnego współczesnych społeczeństw¹⁰. Ojciec Święty stwierdził, że zagrożeniem dla wiary chrześcijańskiej jest mnożenie się mesjanizmów, rozwój i oddziaływanie sekt i ruchów pseudoreligijnych¹¹. Przykładem współczesnego mesjanizmu jest właśnie Koreańczyk, S. M. Moon, założyciel Kościoła Zjednoczenia.

W 1991 r., Jan Paweł II zwołał specjalne spotkanie kardynałów, nadzwyczajny Konsystorz, w celu omówienia spraw, które uznał za szczególnie ważne dla obecności Kościoła we współczesnym świecie. W Konsystorzu, który odbył się na Watykanie, wzięło udział 120 uczestników. Dnia 6 kwietnia został podjęty temat sekt religijnych¹². W wygłoszonych referatach przedstawiono problematykę sekt na poszczególnych kontynentach. Wynikało z nich, że w Europie ekspansja nowych ruchów religijnych kieruje się na kraje wschodniej części kontynentu. Kościół Zjednoczenia Moona obok Kościoła Scentologicznego, Medytacji Transcendentalnej, Świadków Jehowych oraz dynamicznie rozwijającego się ruchu New Age, został wymieniony na pierwszym miejscu jako najbardziej rozpowszechniona sekta na naszym kontynencie¹³.

Francja, jako jedno z nielicznych państw, nie zgodziła się na obecność sekty Moona na swoim terytorium. Były minister spraw zagranicznych Francji Herve de Charrette, w wywiadzie dla dziennika „La Groix” podkreślił rolę Kościołów w zapobieganiu działalności sekt. Przyznał, że bardzo cenne są uwagi przedstawicieli Kościołów na temat manipulacji i nadużyć

⁹ Por. Stolica Apostolska, Raport, Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyznanie duszpasterskie. L'Osservatore Romano 5(1986), ss. 3-6.

¹⁰ Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie *Christifideles laici* 34, w: Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II, t. I, Kraków 1996, (ChL 34).

¹¹ Por. Z. PAWŁOWICZ, *Stanowisko Kościoła wobec sekt i nowych ruchów religijnych*. w: H. Zimoń (red.), *Religia w Kościele współczesnym*, Lublin 2001, s. 563; ChL 34.

¹² Por. A. ZWOLIŃSKI, *Drogami sekt*, dz. cyt., s. 239.

¹³ Por. K. J. ROMER, *Sekty a Kościół Katolicki*, dz. cyt., ss. 84-91.

dokonywanych przez niektóre sekty w sferze umysłowej i duchowej człowieka¹⁴.

Według ks. S. Nagy, ważnym dokumentem Kościoła dotyczącym relacji katolików do innych chrześcijan, jest Nowe Dyrektorium Ekumeniczne, które ukazało się 8 czerwca 1993 r. Dyrektorium to z grona adresatów wyraźnie wyłącza sekty i nowe ruchy religijne. Nie przewiduje ono regulowania wzajemnych stosunków między Kościołem Katolickim a sektami. W ten sposób podkreślono, że Kościół dostrzega istotną różnicę między sektami i nowymi ruchami religijnymi, a niekatolickimi kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi¹⁵.

Począwszy od roku 1966 Moon podejmuje próby tworzenia „ponadwyznaniowego ruchu ekumenicznego”. Organizuje liczne kongresy i sympozja stowarzyszeń o różnych nazwach i celach. Jednakże Światowa Rada Kościołów nadal odmawia przyjęcia Kościoła Zjednoczenia do swego grona. Odmowa ta jest zrozumiała ze względu na różnice doktrynalne dzielące sektę Moona i chrześcijaństwo¹⁶. Stanowisko wobec sekty wyraziła również w marcu 1992 roku, Papieska Rada ds. Dialogu między religiami. Rada odradza katolikom angażowania się w jakiegokolwiek inicjatywy Kościoła Zjednoczenia. Uczestnictwo katolików wykorzystywane jest bowiem jako argument w pozyskiwaniu członków przez sektę. Ponadto uwierzytelnia się w ten sposób program zjednoczenia społecznego, politycznego i religijnego oparty na założeniach, których Kościół Katolicki nie może przyjąć¹⁷.

Istotne dla naszych rozważań jest także stanowisko o. Francisco Sampe dro, dyrektora Departamentu ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego przy Radzie Biskupów Ameryki Łacińskiej, który z początkiem 1997 r., ogłosił, że przynależenie do Kościoła Katolickiego wyklucza przynależność do wspólnoty założonej przez S. M. Moona. Wykluczył też dialog ekumeniczny z Moonem¹⁸.

Lekceważenie i nieszanowanie stanowiska Kościoła Katolickiego wobec sekty Moona możemy dostrzec na przykładzie emerytowanego Arcybiskupa Lusaki Emmanuela Milingo, który kierowany rzekomo wolą Boga,

¹⁴ Socjologom się nie śniło, Wiadomości KAI 3(2001), s. 27.

¹⁵ Por. S. NAGY, *Zaangażowanie ekumeniczne*, Niedziela 3 (1994), ss. 1-9; A. ZWOLIŃSKI, *Tajemne niemoce*, Kraków 1994, s. 113.

¹⁶ Por. P. NOWAKOWSKI, *Oszukańczy mesjasz Moon*, Cywilizacja 3(2002), s. 150; J. Vernet, dz. cyt., s. 102.

¹⁷ Por. P. NOWAKOWSKI, *Oszukańczy mesjasz Moon*, dz. cyt., s. 151.

¹⁸ Por. J. E., *Ordynariusz Paryża o sektach*, Effatha 10(1996), ss. 313-314; *Kościół ostrzega przed sektą Moona*, Biuletyn KAI 10 (1997), s. 19.

wstąpił do sekty Moona. Dnia 27 maja 2001 roku w posłuszeństwie Monowi zawarł związek małżeński z wybraną dla niego kobietą. Jego decyzja wywołała w mediach zrozumiałą falę sensacji, a wśród pasterzy i wiernych Kościoła Katolickiego, głęboką konsternację¹⁹. W wywiadzie z Michele Zanzucchi, abp Milingo, odsłania prawdę swej historii, daje świadectwo duchowej walki. Jest to opowieść człowieka, który poznał słabość, a jednocześnie doświadczył Bożego działania i przebaczenia. Odkrył również jak cenna jest więź z Kościołem Katolickim – wspólnotą ludzi, którzy gotowi byli walczyć o niego do końca²⁰. Milingo oświadczył, że Kościół Moona miał wobec niego pewien plan. Korzystając z jego stanowiska i zdolności chciał rozwinąć swoją działalność w Afryce, zakładając równoległy Kościół Katolicki, niezależny od Rzymu, z własną hierarchią. Na realizację tego projektu, były już zgromadzone znaczne środki. Na czele nowego Kościoła miał stanąć abp Milingo²¹. Być może sekcje zależało także na zdyskredytowaniu Kościoła Katolickiego. Ostatecznie abp Malingo powrócił do sekty, a w efekcie swoich działań przekreślających jedność z Kościołem Stolica Apostolska przeniosła go do stanu świeckiego²².

2. Sekty Moona a Kościół jako wspólnota wiary

Dla wyznawców Moona krzyż jest znakiem klęski, a Chrystus nie jest prawdziwym Bogiem przynoszącym zbawienie²³. Dlatego wierni należący do Kościoła Katolickiego, wobec sekt, mają być przede wszystkim wyznawcami Jezusa Chrystusa, Boga – Człowieka, Pana Dziejów, jedyne Zbawiciela, Odkupiciela każdego człowieka, który za nasze grzechy cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstał oraz jedyne Pośrednika między Bogiem i ludźmi²⁴. Jak podkreśla dokument Kongregacji Nauki Wiary „Dominus Jesus”, to zbawcze pośrednictwo zakłada także jedność zbawczej ofiary Chrystusa najwyższego i wiecznego Kapłana. Przypomina, on że należy wyznawać stanowczo, jako niezmienną naukę wiary Kościoła, prawdę

¹⁹ Por. M. ZANZUCCHI, *Emmanuel Millingo – Ryba wyciągnięta z błota, czyli nawrócenie biskupa*, Kraków 2003, ss. 65 – 84.

²⁰ Por. Tamże, ss. 56 – 58.

²¹ Por. Tamże, ss. 55 – 56.

²² <http://ekai.pl/wydarzenia/swiat/x24204/abp-milingo-przeniesiony-do-stanu-swieckiego/>

²³ Por. P. NOWAKOWSKI, *Oszukańczy mesjasz Moon*, dz. cyt., s. 150.

²⁴ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK) 45; J. ТОМКО, *Głoszenie Chrystusa jako jedyne Zbawiciela wobec wyzwania sekt*, *L'Osservatore Romano* 7 (1991), s. 10.

o Jezusie Chrystusie, który przez wydarzenie swojego wcielenia, śmierci i zmartwychwstania doprowadził do końca historię zbawienia, „mającą w Nim swoją pełnię i centrum”²⁵. Dokument podkreśla także jedyność i wyjątkowość Jezusa Chrystusa w historii ludzkości, gdyż jest on Słowem Bożym, które stało się człowiekiem dla zbawienia wszystkich²⁶.

Fałsz czy półprawda nie jest godna człowieka i nie może doprowadzić do zbawienia. Jak słusznie zauważa, prof. Pablo Capanna: „Ludzie, którzy nie umieją uwierzyć w osobowego Boga, szukają guru - wcielonego i dotykającego pośrednika²⁷. Moon dla swych wyznawców staje się wszystkim, jedyną wyrocznią prawdy i życia. On właściwie zastępuje Chrystusa i utożsamia się z Nim, co ostatecznie zniewala człowieka²⁸. Chrześcijanin natomiast, jak pisze J. Duchesne, jednoczą się z Chrystusem przez różnego rodzaju pośrednictwa. Idą za pośrednikami, tzn.: idą za nimi, z nimi, aby „dojść” do Jezusa²⁹.

Nie tylko Kościół Katolicki jest przeciwny doktrynie sekty Moona, ale też podobne reakcje można dostrzec w innych kościołach chrześcijańskich. W 1985 r. Narodowe Zgromadzenie Kościołów Chrystusowych w USA, ustosunkowało się negatywnie do doktryny Kościoła Moona, oświadczając, że jest ona niezgodna z zasadami wiary chrześcijańskiej³⁰. Natomiast Kościół Prezbiteriański w Korei ogłosił, że sekta Moona jest oszustwem, ponieważ Moona uczynił z siebie obiekt wiary ważniejszy od Jezusa Chrystusa. Nauczanie sekty narusza życie moralne współczesnego społeczeństwa³¹.

Według ks. A. Posackiego, postawa Kościoła jest nie tyle postawą walki z wrogiem, bo taka mogłaby być wiernym odbiciem postawy sekt. Mogłoby się okazać, że Kościół walczy z sobą, z własnymi słabościami³². Kontynuując tę myśl, ks. bp Z. Pawłowicz, zauważa, że Kościół przeciwdziała szerzeniu się sekt i zwalcza ich działalność, ale z motywów religijno – moralnych. Wszystkie rodzaje sekt są niezgodne z nauką Chrystusa i Kościoła w wy-

²⁵ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Jesus*, 11.

²⁶ Tamże; por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego „redemptoris missio”* nr 5, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Tom I, Kraków 1996, (RM 5).

²⁷ Por. L. ZYGNER, *Dlaczego ludzie zrywają z Kościołem?*, *Dobra Nowina* 10 (1995), s. 5.

²⁸ Por. M. RUSECKI, *Kościół ostrzega przed sektami*, *Effatha* 1 (1997), ss. 5-6.

²⁹ Por. J. DUCHESNE, *Kościół sekt?*, *Communio* 3 (1991), s. 20.

³⁰ Por. D. GONDOR, *Kościół Zjednoczenia w Kanadzie i USA*, *Sekty i fakty* 9(2001), s. 17.

³¹ Por. J. BUTTERFORTH, *Sekty i nowe religie*, w: J. Allan, J. Butterworth, M. Langley (pr. zb.), *Wiary i wyznania*, Warszawa 1994, s. 74.

³² Por. A. POSACKI, *Sekty, nowe ruchy religijne, psychokulty*, W: S. Pyszka (red.) *Katolik wobec sekt*, Kraków 1998, s. 24.

miarze swych doktryn, kultów i struktur. Kościół jest zobowiązany przedstawić swym wyznawcom prawdy wiary chrześcijańskiej, ale także błędne doktryny sekt, metody szkodliwej ich działalności zwłaszcza w przypadku sekt destrukcyjnych, do których należy także sekta Moona³³.

Całokształt prawd wiary jest zawarty w Katechizmie Kościoła Katolickiego, który został autorytatywnie przekazany całemu Kościołowi przez papieża Jana Pawła II w 1992 r. Ojciec Święty stwierdza, że katechizm „wykłada wiarę Kościoła i naukę katolicką poświadczoną przez Pismo Święte, Tradycję apostołską i Urząd Nauczycielski Kościoła”³⁴.

Wykład wiary Kościoła i Nauki Katolickiej powinien znaleźć adekwatne odzwierciedlenie w nauczaniu Kościoła, z którym spotykamy się w życiu codziennym, jak w kazaniach czy katolickich mediach³⁵. W wielości poruszanych w nich tematów nie mogą ginąć te najprostsze i najważniejsze takie, jak: prawda o Bogu, który jest wielki, wspaniały i niepojęty, o radości zbawienia i życia wiecznego, które w pełni stanie się naszym udziałem po śmierci. Niedostateczne akcentowanie tych prawd w Kościele sprawia, że wielu szuka ich właśnie w sektach, gdzie wydaje się, że Bóg i zbawienie stanowią centrum ich nauczania³⁶. Niestety w sektach prawdy te są fałszowane przez podporządkowanie doktrynie sekty, co w konsekwencji prowadzi do wypaczenia nauki Chrystusa i Kościoła.

Katolicy w kontaktach z członkami sekt i ruchów religijnych, w tym także Kościoła Zjednoczenia, powinni dać świadectwo swej wiary. Jednak bezpośrednio rozmów, dyskusji, odpierania zarzutów, wyjaśniania prawd wiary katolickiej, według ks. bpa Z. Pawłowicza, mogą podejmować się tylko ci katolicy, którzy z jednej strony dobrze znają zasady doktrynalne, kulturowe i strukturalne danej sekty, a z drugiej strony równie dobrze znają prawdy wiary katolickiej. Muszą legitymować się w tym celu także dobrą znajomością Pisma Świętego, jak również umiejętnością posługiwania się właściwymi argumentami czy to w obronie wiary, czy też w sile przekonywania dla zjednoczenia tych, którzy tkwią w błędnej, niechrześcijańskiej nauce³⁷.

Ks. S. Pyszka stwierdza, że po Soborze Watykańskim II, Kościół Katolicki ogromnie przybliżył swoim wiernym Pismo Święte, wprowadził też do liturgii języki narodowe i uprościł ją. Znajomość Pisma Świętego jed-

³³ Por. Z. PAWŁOWICZ, *ABC o sektach*, Gdańsk 2000, s. 6.

³⁴ Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK), Poznań 1994, s. 8.

³⁵ Por. Z. DANIELEWICZ, dz. cyt., s. 60.

³⁶ Por. Tamże, s. 61.

³⁷ Por. Z. PAWŁOWICZ, *Kościół i sekty w Polsce*, dz. cyt., s. 200.

nak nie objęła wszystkich. Można powiedzieć, że objęła jedynie część młodzieży, osoby duchowne, zaangażowanych świeckich oraz członków stowarzyszeń i ruchów kościelnych. Reszta, a więc zdecydowana większość wiernych tylko marginalnie odczuła „powrót do Pisma Świętego w Kościele”. Wielu wiernych Kościoła Katolickiego, nawet regularnie praktykujących nie posiada dostatecznej znajomości Pisma Świętego. Nic dziwnego, że członkowie sekt mogą na to liczyć i odnosić sukcesy. Sukcesy te, odnoszone wśród katolików, powinny przynaglić ich do szybkiego uzupełnienia braków w życiu wiarą i w liturgii, ponieważ najczęściej one powodują ucieczkę wiernych do sekt i nowych ruchów religijnych³⁸.

Katolikowi trudno jest stawić czoło argumentom religijnym sekt, jeśli nie zna własnej wiary, a wiedzę religijną zakończył na pamięciowym opnowaniu katechizmu w ramach przygotowań do I Komunii Świętej. Stwierdzenie to nie dotyczy stałych czytelników prasy i wydawnictw katolickich, dla których lektura ta stanowi kontynuację katechizacji. W ogólnym przekroju, sądząc po nakładach prasy i książek formacyjnych, mamy do czynienia z wiedzą wyrażoną w stereotypowych formułach, które przepadają w konfrontacji z orientacją biblijną i sofizmatami rozumowania prezentowanego przez sekciarskich werbowników³⁹.

Wielu ludzi jest spragnionych przynależności do autentycznej wspólnoty wiary. Taką wspólnotą jest Kościół Święty, założony przez Jezusa Chrystusa i kierowany przez Ducha Świętego. Jednak nie wszyscy członkowie tego Kościoła są jednakowo dojrzały w wierze. Mimo przyjętego chrztu i uczestnictwa w życiu Kościoła, oraz spełniania praktyk religijnych nie mają wystarczającej świadomości znaczenia bycia członkiem Ciała Chrystusa i swojego niepowtarzalnego powołania. Dzieje się tak z różnych przyczyn choćby takich, jak: zaniedbywanie życia sakramentalnego, długotrwałe trwanie w grzechu, niewystarczająca podbudowa intelektualna wiary, zaniedbywanie modlitwy, które może doprowadzić do wygaśnięcia życia duchowego i w konsekwencji do zaniechania praktyk religijnych. Jeżeli jeszcze doda się do tego oddziaływanie poprzez media i zeświecczone prądy filozoficzne oraz ideologie wrogie Bogu i Kościołowi, to nic dziwnego, że wielu ludzi odchodzi do sekt⁴⁰.

Rozpatrując problematykę sekt w kategoriach zagrożenia, chowamy się defensywnie za murem wiary w prawdziwość naszego Kościoła i jego wy-

³⁸ S. PYSZKA, *Kościół Katolicki a sekty*, dz. cyt., s. 22.

³⁹ Uwaga: Sekty!, *Niedziela – Częstochowa* 10/1998, s. 17.

⁴⁰ Por. T. GALIŃSKA, *Niebezpieczeństwo sekt*, *Dobra Nowina* 8 (1955), s. 20.

starczalność do zbawienia. Czyniąc tak tracimy z pola widzenia coś ważnego. Nowe grupy religijne wydają się stanowić dla Kościoła raczej wyzwanie i mogą być przykładem pogłębionego i zaangażowanego życia przeżywaną wiarą⁴¹. Dlatego T. Galińska, dochodzi do wniosku, że odnowa Kościoła dzisiejszych czasów polega na powstaniu niewielkich wspólnot, które we wspólnocie Kościoła powszechnego i lokalnego, pod opieką hierarchii kościelnej, prowadzone przez gorliwych kapłanów - pasterzy, będą żyć wiarą, uczyć się naśladowania Chrystusa w swoich konkretnych sytuacjach życiowych. Takie wspólnoty powinny promieniować na całe otoczenie. Powinny być tym, czego substytutem są wszelkiego rodzaju sekty. W tym znaczeniu rozpowszechnianie się sekt jest poważnym wyzwaniem dla chrześcijan. Zobowiązuje do zwiększania gorliwości i żarliwości w wierze. Przywołuje do odpowiedzialności za konsekwencje zaniedbań na polu wypełniania konkretnego powołania, którym zawsze jest głębokie zaangażowanie i gotowość pełnienia woli Bożej. Dotyczy to zarówno duchownych, jak i świeckich. Chrystus posyła, by głosić Dobrą Nowinę całemu światu. Nie powinno zatem brakować Jego wyznawcom pewności wiary i konsekwencji w życiu według wiary. Taką konsekwencję pomaga zachować uczestnictwo w niewielkiej wspólnocie, która oddziałuje wychowawczo poprzez wzajemny przykład, dzielenie się doświadczeniem Boga, wsparcie modlitewne i więzy chrześcijańskiej miłości. Sekty wyrastają z niedostatku miłości i grzeszności w Kościele Chrystusowym⁴².

Kościół jako wspólnota wiary zobowiązany jest przedstawić swym wyznawcom prawdę wiary chrześcijańskiej oraz przestrzec ich przed błędnymi doktrynami sekt. W swoim nauczaniu powinien bardziej koncentrować się na tematach dotyczących samego Boga oraz zbawienia człowieka. Wyzwaniem dla Kościoła jest kontynuowanie odnowy biblijnej, tak mocno zaakcentowanej w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, aby w kontakcie z sektami, katolicy mogli dać świadectwo swojej wiary zakorzenionej w Słowie Bożym.

3. Kościół wspólnotą miłości

Jak wskazaliśmy, sekta Moona stosuje mechanizm „bombardowania miłością”. Jednak tam, gdzie manipuluje się człowiekiem, ukrywa przed nim prawdziwe intencje, tam nie ma prawdziwej miłości. Prawdziwa mi-

⁴¹ Por. Z. DANIELEWICZ, dz. cyt., ss. 92-93.

⁴² Por. T. GALIŃSKA, *Niebezpieczeństwo sekt*, dz. cyt., s. 20.

łość jest bezinteresowna i gotowa do „dawania” bez stawiania warunków. Według nauki soborowej, Kościół określany jest jako „communio”⁴³. Dlatego należy zwrócić uwagę na to, co charakteryzuje Kościół jako wspólnotę miłości oraz na wezwania dla niej, jakie niesie sekta w tym aspekcie.

Środowiska rodzinne i zawodowe oraz wspólnota parafialna przeżywają kryzys i wymagają nowego określenia. Zdaniem Z. Danielewicza, współczesny sposób życia uległ zmianie i ludzie czują się coraz częściej samotni, zagubieni, wykorzenieni. Potrzebują jednak wciąż poczucia przynależności i bezpieczeństwa, nie zmieniły się bowiem fundamentalne potrzeby człowieka jako istoty społecznej. Sekty dostrzegają je i zdają się oferować ich spełnienie⁴⁴.

Watykański dokument podaje bogatą listę określeń, jakie pojawiały się w raportach nadsyłanych przez episkopaty i inne ośrodki kościelne z całego świata, oddając to, czego wierni poszukują w sektach: „Przynależność, miłość, wspólnota, porozumienie, ciepło, więź, troska, wsparcie, przyjaźń, przywiązanie, braterstwo, pomoc, solidarność, spotkanie, dialog, pociecha, akceptacja, zrozumienie, dzielenie się, bliskość, wzajemność, pozostawanie razem, koleżeństwo, pojednanie, tolerancja, bezpieczeństwo, schronienie, obrona, pewność, ucieczka, dom”⁴⁵.

Tego wszystkiego wierzący powinni doświadczyć w Kościele. Współcześnie młodzi ludzie, jak stwierdza ks. W. Nowak, bardziej niż ich rodzice, są skłonni szukać w sekciarskich zgromadzeniach ciepłego i braterskiego środowiska, którego nie zaznali we własnej rodzinie. W sektach zostają przyjęci, wysłuchani i spotykają się z uznaniem⁴⁶.

Czynnikiem natury ogólnej, przyciągającym ludzi do nowych ruchów religijnych jest, jak zauważa ks. S. Pyszka, ciepły, braterski i gościnny klimat tych grup, w którym każdy nowy jest przyjmowany takim, jakim jest, podczas gdy świat wokół jest zimny, wyrachowany, anonimowy i indywidualistyczny. Pierwsze wrażenie tego ciepła zwabia wielu i nawet jeśli potem okaże się to nie całkiem prawdziwe, pozostaje faktem, że prawdziwe wspólnoty chrześcijańskie często nie potrafią wytwarzać takiego ciepła⁴⁷.

Z tego powodu dla wielu sekty są atrakcyjną alternatywą, ponieważ w Kościele, w którym żyją, nie doświadczyli Bożej Miłości, ani prawdziwej wspólnoty. Nie wiedzą, jak stwierdza o. J. Mikrut, że w sektach nie doświadczą prawdziwej wspólnoty. Okłamani, zwabieni odchodzą z domu,

⁴³ Por. KDK 28.

⁴⁴ Por. Z. DANIELEWICZ, dz. cyt., s. 19.

⁴⁵ Stolica Apostolska, Raport, Sekty albo nowe ruchy religijne, dz. cyt., s. 3.

⁴⁶ Por. W. NOWAK, *Sekty a młodzież*, Niedziela młodych 8 (1995), s. 7.

⁴⁷ Por. S. PYSZKA, *Kościół Katolicki a sekty*, dz. cyt., s. 20.

którym jest Kościół, a zamieszkują w przygodnym schronisku, w którym wkrótce doświadczą wielorakich braków, np.: braku poszanowania godności, manipulacji, zakłamania, mistyfikacji religijnej itp.⁴⁸.

Przykładem jest świadectwo byłego członka sekty Moona, Grzegorza z Krakowa, studenta filologii rosyjskiej, który zerwał kontakty z najbliższą rodziną. Kościół Zjednoczenia stał się dla niego ucieczką i alternatywą wobec własnego domu i Kościoła. Grzegorza zafascynowała idea miłości i pracy. Na początku wszystko to wyglądało „bajecznie”. Jednak później zauważył, że ich przewodnią ideą nie jest „być” ale „mieć”. Miłość chrześcijańska okazała się jedynie przykrywką dla dążenia do pozyskania taniej siły roboczej. Grzegorz zdał sobie sprawę, że jest wykorzystywany, a gdy odchodził grożono mu. Zastraszony przez sekciarzy pracował jeszcze dwa miesiące, dłużej już nie wytrzymał. Spakował więc swoje rzeczy i wyjechał do innego miasta. Do Krakowa już nie wrócił. Są rany, których niestety nie można zabić⁴⁹.

Sekta dokonuje przemiany osobowości przyjętego członka. Nie chodzi tylko o spowodowanie uległości, tworzy się zupełnie innego człowieka. Pierwszy kontakt z sektą nie wróży niczego złego. Wszyscy są mili i wyrozumiali. Później zaczyna się rygor i „zabieranie” tej miłości⁵⁰.

Głód odczuwany zwłaszcza przez ludzi młodych do pełnych ciepła i życia wspólnot, w których każdy może znaleźć opiekę i bezpieczeństwo, jest prawdziwym wyzwaniem dla wszystkich naszych wspólnot chrześcijańskich. Kościół bowiem ciągle nie jest jeszcze przestrzenią serca, miejscem schronienia, w którym ludzie młodzi mogliby się poczuć docenieni, nie zasufladkowani, w którym mogliby otrzymać przebaczenie i być kochani⁵¹.

W encyklice *redemptor hominis*, Jan Paweł II pisze, że człowiek nie może żyć bez miłości: „Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”⁵². Autentyczna miłość mająca swe źródło w Bogu – Miłości legitymuje się bezinteresownością, ofiarnością, szczerym pragnieniem dobra innych osób⁵³.

⁴⁸ Por. J. MIKRUT, *Kościół miejscem i domem formacji*, Cywilizacja 3 (2002), s. 15.

⁴⁹ Por. E.K, M.K., *Byłem tam*, Niedziela młodych 8 (1995), s. 9.

⁵⁰ Por. M. URBAN, *Wiara, która zabija*, Głos Katolicki 1 (1997), s. 4.

⁵¹ Por. W. NOWAK, *Sekty a młodzież*, Niedziela młodych 8 (1995), s. 7.

⁵² JAN PAWEŁ II, Encyklika, *redemptor hominis* nr 23, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, (RH 23).

⁵³ Por. R. RYBICKI, *Pedagogiczne treści w nauczaniu Jana Pawła II*, Wychowawca 11 (1995), s. 6.

Miłość człowieka jest dojrzewaniem do wspólnoty. Poprzez nieustanne wzrastanie we wspólnocie człowiek dojrzewa do swojego największego przeznaczenia, do wielkiej komunii z Bogiem i wypływającej z niej komunii z ludźmi⁵⁴. Kard. J. Ratzinger, określa to podwójne odniesienie komunii jako wertykalne (z Bogiem) i horyzontalne (między ludźmi)⁵⁵. Ta komunია dochodzi do skutku przez *agape*, czyli przez bezinteresowną miłość, która uzdalnia osobę do uczynienia bezinteresownego daru z siebie, do posiadania siebie w dawaniu siebie⁵⁶.

Rzeczywistość „communio” Kościoła ma swoje źródło w wierze. Communio oznacza całą wspólnotę ludzką, którą wierzący winni wspierać⁵⁷, albo też więź jednoczącą wszystkich ludzi, którą w życiu i świadectwie wierzących w Chrystusa winni postrzegać także ci, którzy są niewierzący⁵⁸. Według Konstytucji o Kościele, „communio” jest „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁵⁹.

We współczesnej nauce o Kościele dominuje pojęcie „eklezjologia komunii”. Przedstawia ono Kościół jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego”⁶⁰ lub jako mistyczne Ciało Chrystusa⁶¹. Kościół jako communio, jest wspólnotą wszystkich wiernych zjednoczonych z Chrystusem poprzez Eucharystię w Jego widzialnym Ciele, czyli w Kościele. W tak pojmowanym Kościele każdy powinien mieć swoje miejsce i czuć się jak w domu⁶².

Dlatego ks. S. Pyszka stwierdza, że patrząc na Kościół Katolicki musimy zapytać czy zapewnia on wiernym ducha „komunii”, gościnności, braterstwa, przyjaźni i przyjęcia drugiego takim, jakim jest. Czasem zamiast być rodziną i miejscem, w którym każdy powinien czuć się jak u siebie, Kościół może być postrzegany jako agencja usług religijnych, świadcząca usługi religijne od chrztu aż po pogrzeb. W tej perspektywie kapłan jest urzędnikiem

⁵⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია; L'Osservatore Romano 10 (1992), s. 37.

⁵⁵ J. RATZINGER, *Kościół jako komunია*, L'Osservatore Romano 10 (1992), s. 42.

⁵⁶ Por. KDK 24.

⁵⁷ Por. KDK 28.

⁵⁸ Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (DM) 11, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1968.

⁵⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK) 1, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1968.

⁶⁰ Tamże 4.

⁶¹ Tamże 7-8.

⁶² Por. Z. DANIELEWICZ, dz. cyt., s. 22.

z pieczętami. Jednak w rzeczywistości zadaniem każdego ochrzczonego jest stawanie się chrześcijaninem, czyli „człowiekiem miłości”⁶³.

Parafia funkcjonuje jako podstawowa wspólnota kościelna, będąca źródłem świadectwa dla tych, którzy przeżywają trudności i poszukują odpowiedzi na podstawowe pytania życia. Niezwykle ważnym elementem tej wspólnoty jest kapłan, wychowawca religijny i duszpasterz. Z badań socjologicznych polskiej młodzieży licealnej i akademickiej wynika, że połowa młodych ludzi odczuwa potrzebę osobistych kontaktów z księżmi parafialnymi, widząc szansę na nawiązanie trwałych relacji, a nawet więzi. Podstawą takiej deklaracji jest pragnienie pogłębiania własnej wiary w Boga, ukształtowanie światopoglądu, pogłębienie religijności i poprawy własnej moralności⁶⁴.

Młodzi ludzie często czują się wyobcowani we własnej wspólnocie religijnej. Takiemu odczuciu sprzyjają na pewno parafie wielkomiejskie, z wielką liczbą uczestniczących w liturgii, z małą możliwością kontaktu osobistego z kapłanem. Przy braku elementarnej wiedzy religijnej liturgia, wydaje się często pustym rytym, będącym wyrazem jedynie tradycji. To poczucie pustki mogą potęgować różnego rodzaju doświadczenia urazowe, o które nietrudno w dużej wspólnocie. Taki stan rzeczy wykorzystują sekty, których spotkania w małych grupach wydają się emanować ciepłem i prostotą⁶⁵.

Watykański raport na temat sekt z 1986 r., wskazuje na konieczność ponownego przemyślenia tradycyjnej „struktury wspólnoty parafialnej”, celem stworzenia modelu, który „miałby w sobie więcej braterstwa”, odpowiadałby różnym sytuacjom życiowym parafian i był „na miarę człowieka”. Raport wymienia rodzaje postulowanych wspólnot, jak: „opiekuńcze wspólnoty żywej wiary, miłości (ciepła, akceptacji, zrozumienia, pojednania, koleżeństwa) i nadziei; wspólnoty celebracyjne; wspólnoty modlitewne; wspólnoty misyjne - zwrócone na zewnątrz, pełniące rolę świadków; wspólnoty pomagające i otwarte na potrzeby ludzi mających szczególnie

⁶³ Por. S. PYSZKA, *Kościół Katolicki a sekty*, dz. cyt., s. 25.

⁶⁴ Por. Z. JANACZYK, *Kapłan – kierownik wspólnoty parafialnej*, w: J. Majka (red.), *Osobowość kapłańska*, Wrocław 1976, s. 201; Rola i zadania kapłana w Kościele związane są nierozdzielnie z tajemnicą zbawienia. Aby posługiwanie jego było owocne i skuteczne zalecana jest ciągła formacja. Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej, „*Optatum totius*”, (DFK 8 – 12); Tenże, Dekret o posłudze i życiu kapłana, „*Presbyterorum ordinis*” (DFK 7 – 8), w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1968.

⁶⁵ Por. P.J. ŚLIWIŃSKI, *Religijna sałatka*, Poznań 1996, s. 68.

trudne problemy, np. rozwiedzionych i ponownie zawierających małżeństwo, ludzi żyjących na marginesie społecznym⁶⁶.

Dorastanie chrześcijan do autentycznej miłości prowadzi do formowania się konkretnych wspólnot. Te zaś wnoszą nową jakość więzi wspólnotowych w świecie egoizmu i konsumizmu.

Formowanie komunii miłości powoduje wyjście z kręgu religijności spłyconej i traktowanej jako zachowanie zewnętrznych form. Formowanie komunii miłości jest więc wielkim wyzwaniem Kościoła. Jan Paweł II podkreślał u progu nowego tysiąclecia: „Czynić Kościół domem i szkołą komunii to wielkie wyzwanie, jakie nas czeka w rozpoczynającym się stuleciu”. Formowanie komunii trzeba zatem podejmować jako istotne zadanie, w realizacji którego należy kłaść akcent na krzewienie duchowości komunii⁶⁷.

Duchowość komunii, jak wyjaśnia Jan Paweł II, to spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze, to dostrzeganie w drugim człowieku tego, co w nim jest pozytywne i co należy przyjąć jako dar Boży dla niego, ale także dla siebie, to wreszcie umiejętność wzajemnego „noszenia brzemion” (Ga 6,2)⁶⁸.

Komunia nie wymaga nowych form życia, rezygnacji z własności, ograniczenia praw na rzecz zbiorowości. Polega ona na świadomości i poczuciu jedności chrześcijańskiej w Jezusie Chrystusie i Jego Duchu Świętym oraz odpowiedzialności jednych za drugich czynną miłością wzajemną, służeniu wzajemną pomocą, troską o wspólne cele⁶⁹, wzajemną wymianą dóbr i usług oraz miłosierdzie czynne, przez które wzajemnie zaradzają wszelkim potrzebom współbraci⁷⁰.

P. J. Cordes zauważa, że posynodalny dokument o tożsamości i posłannictwie świeckich słusznie rozróżnia *communio* płynącą z wiary, jako możliwość realizowania wspólnoty i „solidarność”, jako aktywną społeczną relację człowieka do bliźniego. Solidarność pomaga człowiekowi traktować drugiego nie jako środek, lecz jak samego siebie i kogoś sobie równego pod względem wartości i godności. Interesuje się on losem słabszych tzw. „innych”. Granicą solidarności jest wolność bliźniego⁷¹.

⁶⁶ Stolica Apostolska, Raport, Sekty albo nowe ruchy religijne, dz. cyt., s. 5.

⁶⁷ JAN PAWEŁ II, List Apostolski *Novo millennio ineunte* 42 – 43.

⁶⁸ Por. ChL 20.

⁶⁹ Por. DK 8; JAN PAWEŁ II, Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio* (FC) 44, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Tom I, Kraków 1996.

⁷⁰ Por. Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (DA) 8, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1968.

⁷¹ Por. ChL 28; P. J. CORDES, *Communio – utopia czy program?* Warszawa 1996, s. 19.

Eklezjologia komunii zwraca uwagę na dynamiczną obecność każdego wiernego we wspólnocie Kościoła. „W ten sposób – jak mówił Jan Paweł II – każdy w swojej jedyności i niepowtarzalności ze swoim własnym „być” i „działać” oddaje siebie w służbę wzrastania kościelnej komunii (wspólnoty), a równocześnie sam otrzymuje na własność „wspólne bogactwo całego Kościoła. Dobro wszystkich staje się dobrem każdego, a dobro każdego staje się dobrem wszystkich”⁷². Takie uczestnictwo i zaangażowanie w Kościele – komunii stanowi podstawową zasadę moralnej odpowiedzialności za Kościół każdego z wiernych. Wszystkie powołania, urzędy, posługi i charyzmaty mają służyć i współdziałać we wzroście wszystkich w Chrystusie.

W dzisiejszych czasach w Kościele, obok tradycyjnych grup wyrosły nowe zrzeszenia, ruchy, stowarzyszenia. Są one umacniane mocą Ducha Świętego, a zarazem ożywiają Kościół jako wspólnotę ludzi wierzących⁷³. Możemy wśród nich wymienić, np.: Ruch Światło – Życie i Domowy Kościół, Neokatechumenat, Odnowę w Duchu Świętym, Rodziny Nazaretańskie, Przymierze Rodzin, Ruch Focolari, itd. Poza tymi ruchami istnieje wiele innych, których nie sposób wymienić. Pomimo tej różnorodności i wielości ruchów, są one zjednoczone w tej samej komunii i przez tę samą misję⁷⁴.

Wszystkie wyżej wymienione formy organizacji i ruchów katolickich, dzięki właściwym sobie charyzmatom, wyzwają – ukryte nieraz – duchowe bogactwo ludzi świeckich, ich głębokie pragnienie świętości, godną podziwu ofiarność i poświęcenie dla sprawy Chrystusa i Kościoła. Dzisiaj można mówić o „nowej epoce zrzeszeń” w Kościele⁷⁵. Jest to nowy powiew Ducha Świętego w naszych czasach, na który trzeba z wdzięcznością i nadzieją szeroko się otworzyć.

Kościół jako „communio” powinien zapewnić swoim wyznawcom ducha gościnności, braterstwa i przyjaźni. Wyzwaniem dla Kościoła, szczególnie w wymiarze parafii, jest zwrócenie uwagi na rolę kapłana jako inicjatora więzi braterskich oraz kontaktów we wspólnocie. Idąc za wskazaniem Stolicy Apostolskiej, Kościół powinien tworzyć wspólnoty „parafialne”. Należy zauważyć z radością, że nadzieją dzisiejszego Kościoła jest obecność nowych grup w Kościele, które są wyrazem jego komunii i alternatywą wobec działających sekt.

⁷² Por. B. JURCZYK, *Szczególne drogi powołania w Kościele*, w: M. Rusecki (red.), *Być chrześcijaninem dziś*, Lublin 1992, s. 349.

⁷³ ChL 18.

⁷⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja*, *Post Scriptum* 3 (1998), s. 18; S. GRABSKA, *Sekty – wyzwanie dla Kościoła*, *Tygodnik Powszechny* 10 (1995), s. 10.

⁷⁵ ChL 29.

4. Kościół wspólnotą ewangelizacyjną

Kościół Zjednoczenia Moona, podobnie jak większość sekt, prowadzi intensywną działalność agitacyjną w celu pozyskania nowych członków sekty. Aktywność ta stanowi bez wątpienia poważne zagrożenie i wyzwanie duszpasterskie dla Kościoła Katolickiego. Ten rodzaj aktywności sekty nie może być obojętny Kościołowi, który ze swej natury jest wspólnotą ewangelizacyjną.

Dynamizm misyjny Kościoła Zjednoczenia, odpowiedzialność za propagowanie sekty, nakładana na „nowo nawróconych”, wykorzystywanie środków masowego przekazu, koncentracja wysiłku na wyznaczonych celach, powinno skłaniać do refleksji na dynamizmem i skutecznością działalności misyjnej Kościoła Katolickiego⁷⁶.

Ks. Biskup M. Moronta Rodriguez przypomina ewangeliczną zasadę, że Kościół żyje w świecie, choć nie jest ze świata. Ta sytuacja jest dla Kościoła nieustannym wyzwaniem. Bycie w świecie ma określony cel związany z samą istotą Kościoła: ma on głosić Ewangelię Jezusa Chrystusa, kontynuować Jego dzieło zbawienia w rzeczywistości doczesnej i budować Królestwo Boże na ziemi. Czyniąc to Kościół – jak czytamy w *Dziejach Apostolskich* – stara się dotrzeć do jak największej liczby ludzi w celu ich zbawienia. Dlatego Kościół określa siebie jako sakrament zbawienia⁷⁷.

Trzeba jednak pamiętać, że Kościół istotnie różni się od sekt w swej działalności misyjnej. Sekty bowiem uważają się za grupy skupiające samych wybranych i zbawionych. Kościół natomiast zwraca się do wszystkich, jest powszechny i równocześnie lokalny, obejmuje świętych, i grzeszników. Nigdy nie będzie mógł składać się wyłącznie z doskonałych i nie jest z natury nastawiony na odniesienie szybkiego i łatwego sukcesu, co jest celem każdej sekty⁷⁸.

Sobór Watykański II, stwierdza w Deklaracji o wolności religijnej, że „sam Bóg ukazał ludzkości drogę, na której Jemu, służąc ludzie mogą osiągnąć w Chrystusie zbawienie i szczęśliwość. Wierzmy, że owa prawdziwa religia przechowuje się w Kościele Katolickim i Apostolskim⁷⁹, które-

⁷⁶ Por. Z. DANIELEWICZ, dz., cyt. s. 28.

⁷⁷ Por. M. MORONTA RODRIGUEZ, *Podejście duszpasterskie do zjawiska satanizmu*, Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne 1(1998), ss. 152-153; KDK 45; KK 8; R. BRZÓZKA, *Zbawienie jest w Kościele*, Cywilizacja 3(2002), ss. 60 – 61.

⁷⁸ Por. KDK 8; Uwaga! Sekty, *Niedziela Częstochowa* 10 (1998), s. 17.

⁷⁹ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, (DWR) 1, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1968; Jezus Chrystus Jedyny

mu Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi, mówiąc Apostołom: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20)⁸⁰.

W działalności ewangelizacyjnej Kościoła należy pamiętać o zobowiązujących słowach papieża Jana Pawła II, które umieścił w zakończeniu swej adhortacji, skierowanej do katolików świeckich: „Kościołowi zostało powierzone wielkie, wymagające zaangażowania, wspaniałe zadanie nowej ewangelizacji, której świat tak bardzo potrzebuje”⁸¹.

Temat „nowej ewangelizacji”, tak ważny w nauczaniu i duszpasterskiej wizji Jana Pawła II, podejmuje także encyklika *Veritatis splendor*. Czyni to przede wszystkim w perspektywie teologicznej, w której „nowość” należy do samej istoty Ewangelii. Papież wyjaśnia, że Ewangelia ze swej natury jest „zawsze nowa i zawsze niesie nowość”⁸². Ponawiał on wezwanie do nowej ewangelizacji, dotyczącej całego Kościoła. Czynił to również analizując zjawisko sekt, między innymi zwracając się do biskupów brazylijskich: „Jest to dla was pasterzy, konkretny apel ku zmianie stylu podejścia do wiernych w ramach kościelnej wspólnoty i usilną zachętą do nowej i odważnej ewangelizacji”⁸³.

Podejmując temat nowej ewangelizacji ks. Ferdek, zauważa, że doniosłym wydarzeniem w życiu współczesnego Kościoła było specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów obradujące w Watykanie na temat ewangelizacji Europy. Owocem obrad Synodu jest deklaracja: „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił”. Deklaracja przedstawia między innymi drogi nowej ewangelizacji. Można uznać zawarte w niej wskazania za podjęcie wyzwania duszpasterskiego ze strony sekt, o którym mówił watykański raport „Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie”⁸⁴. Deklaracja podkreśla, że aby być prawdziwym apostołem, konieczna jest

Zbawiciel, nie ustanowił zwyczajnej wspólnoty uczniów, lecz założył Kościół jako tajemnicę zbawczą. On sam jest w Kościele, a Kościół jest w Nim, dlatego pełni tajemnicę zbawczej Chrystusa należy do Kościoła. Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* 16.

⁸⁰ DWR 1.

⁸¹ Por. ChL 64.

⁸² Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor* (VS) 106, w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, t. II, Kraków 1996.

⁸³ JAN PAWEŁ II, Stała formacja religijna odpowiedzią na działanie sekt, Przemówienie do biskupów brazylijskich na audiencji 23 stycznia 2003, Sekty i fakty 3(2003), s. 40; L' Osservatore Romano 3(2003), s. 64.

⁸⁴ Por. B. FERDEK, *Nowa ewangelizacja a sekty*, Effatha 15 (1992), s. 11.

ewangelizacja samego siebie. Dokonuje się ona przez wytrwałą modlitwę i rozważanie słowa Bożego, którego owocem jest osobiste spotkanie Boga żywego⁸⁵. To osobiste doświadczenie Boga zaspokaja w człowieku poszukiwanie transcendencji. Niezaspokojenie tej potrzeby jest jedną z przyczyn rozpowszechnienia się sekt⁸⁶.

We współczesnym Kościele Katolickim zbyt wiele uwagi poświęcano socjologii i rzeczywistościom, „horyzontalnym”, co sprawiło, że chrześcijaństwo stało się „religią drugiej połowy przykazania miłości Boga i bliźniego”. Kościół musi powrócić do „człowieka dla Boga”, a nie tylko wychowywać „człowieka dla człowieka”. Lekceważenie tej zasady prowadziło, nawet u duchownych, do zaniku umiejętności modlitwy, kontemplacji i zachowania wewnętrznej ciszy. Dlatego świeccy, nie mogąc nauczyć się tych umiejętności od duchownych własnego Kościoła, zwracają się do rozmaitych guru i różnych sekt i nowych ruchów religijnych. Tymczasem Kościół Katolicki posiada olbrzymi skarb własnych mistrzów duchowych, począwszy od pierwszych Ojców Kościoła, poprzez św. Benedykta aż do Charles’a de Foucault⁸⁷.

Na duchową głębie chrześcijaństwa wskazał kard. F. Arinze. Podkreślił on, że chrześcijaństwo nie jest zespołem doktryn, ani systemem etycznym, lecz jest życiem w Chrystusie, które może być doświadczane i rozwijane w coraz głębszy sposób⁸⁸. Kościół wiedząc, o takiej potrzebie wśród wiernych powinien powrócić do prawdziwych rekolekcji zamkniętych i ćwiczeń duchowych, podjąc przez kapłanów prawdziwe kierownictwo duchowe wiernych podczas spowiedzi i w ramach różnych stowarzyszeń, wznowić wszelkie adoracje, czuwania, nabożeństwa, procesje, liturgię ludową, czy, np. różaniec, który traktowany jest często jako forma niższej modlitwy⁸⁹. Również liturgia Kościoła Katolickiego powinna stać się cza-

⁸⁵ Por. Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie, Deklaracja „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił”, *L’Osservatore Romano* 1 (1992), s. 49; Episkopat Polski, List Pastorski Episkopatu Polski o nowej ewangelizacji, *L’Osservatore Romano* 5 (1992), s. 55.

⁸⁶ Por. B. FERDEK, dz. cyt., s. 11.

⁸⁷ *Stolica Apostolska*, Raport, Sekty albo nowe ruchy religijne, dz. cyt., s. 4.

⁸⁸ Por. F. ARINZE, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*. *L’Osservatore Romano* 7 (1991), s. 15.

⁸⁹ Ojciec Święty zachęca do modlitwy różańcowej, która streszcza całe przesłanie ewangeliczne. Podkreśla, że różaniec to skarb, który trzeba odkryć. To modlitwa kontemplacji oblicza Jezusa, modlitwa serca w jedności z Jego i naszą Matką; Por. JAN PAWEŁ II, List Apostolski o różańcu świętym *„Rosarium Virginis Mariae*, *L’Osservatore Romano* 12(2002), ss. 4 – 19; Tenże, Modlitwa różańcowa w życiu Kościoła. Przemówienie podczas audiencji generalnej 16 października 2002, *L’Osservatore Romano* 12(2002), ss. 19 – 20.

sem przeżywania Boga dostępnego dla wszystkich, niezależnie od poziomu wiary; czasem, którym można modlić się bez znużenia, ale i bez pośpiechu, gestem, śpiewem, a także w milczeniu⁹⁰.

Jak podaje deklaracja posynodalna, szczególnie ważnym źródłem nowych sił dla Kościoła są parafie, które pozostają podstawowymi ośrodkami życia i misji Kościoła, odnawianymi i umacnianymi światłem Ewangelii⁹¹. To właśnie parafia powinna być podstawowym miejscem doświadczania i przeżywania wspólnoty między uczniami Chrystusa. Ten aspekt życia chrześcijan akcentują Dzieje Apostolskie stwierdzając, że trwali oni „we wspólnocie”. Niestety współcześnie wspólnotowy wymiar parafii przechodzi kryzys. Jego wyrazem jest między innymi anonimowość w parafiach miejskich. W wielkich parafiach wierni uczestniczący we Mszy św. nie znają się nawzajem i przechodzą obojętnie obok siebie. Często jedynym łączącym ich czynnikiem jest zapis w tej samej księdze chrztów. Kryzys parafii jako wspólnoty jest również jedną z przyczyn rozpowszechniania się sekt. Potrafią one zaferować ludzkie pozory ciepła, opieki i wsparcia w niewielkich, ale zwartych grupach. Na ten fakt zwraca uwagę watykański raport o sektach. Wskazuje on na konieczność ożywienia wspólnotowego wymiaru katolickich parafii, co może nastąpić poprzez rozwój małych wspólnot pielęgnujących radykalne życie chrześcijańskie⁹².

Ze strony katolików świeckich powinno nastąpić czynne włączenie się w działalność parafii, gdyż oni właśnie, w łączności z pasterzami, stanowią parafialną wspólnotę⁹³. Kościół głosi, że odpowiedzialni za wspólnotę są nie tylko członkowie hierarchii lecz także świeccy. Teologiczne korzenie tej odpowiedzialności sięgają tajemnicy sakramentu chrztu⁹⁴. W adhortacji Jana Pawła II, *Christifideles laici*, czytamy: „Na mocy wspólnej godności chrztu – świecki jest odpowiedzialny wraz z kapłanami, zakonnikami i zakonnicami za misję Kościoła”⁹⁵.

⁹⁰ Por. S. PYSZKA, *Kościół Katolicki a sekty*, dz. cyt., s. 21.

⁹¹ Por. Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie „Abyśmy byli świadkami Chrystusa”, dz. cyt., s. 49.

⁹² Stolica Apostolska. Raport. Sekty albo nowe ruchy religijne, dz. cyt., ss. 3 – 6. Por. Z. PAWŁOWICZ, *Stanowisko Kościoła wobec sekt i nowych ruchów religijnych*. w: H. ZIMOŃ (red.), *Religia w Kościele współczesnym*, Lublin 2001, s. 563;

⁹³ Por. Z. PAWŁOWICZ, *ABC o sektach*, dz. cyt., s. 116; J. LUBIENIECKA, *Świeccy w nowej ewangelizacji*, Królewa Apostołów 12 (1990), ss. 5 – 7.

⁹⁴ Por. Z. DANIELEWICZ, dz. cyt. s. 28.

⁹⁵ ChL 15.

Szczególnym miejscem zaangażowania świeckich są stowarzyszenia i nowe ruchy kościelne⁹⁶, które rozwijają się szczególnie od czasu Soboru Watykańskiego II. Wielką nadzieję Kościół wiąże z nowym duszpasterstwem rodzin jako „kościółów domowych”⁹⁷, jak też z rozwojem w różnych kręgach społeczeństwa małych wspólnot życia chrześcijańskiego.

Ks. bp. Z. Pawłowicz, podkreśla duże znaczenie parafii jako wspólnoty, która winna pomagać ludziom w uświadomieniu sobie, że są kimś jedynym, kochanym przez osobowego Boga, że mają własną historię od narodzin poprzez śmierć do zmartwychwstania. „Stara prawda” musi stawać się ciągle „nową prawdą” przez autentyczne poczucie odnowy i odczytywanie znaków czasu. Pomagać w tym musi wymiar przeżyciowy, tzn. osobiste odkrywanie Chrystusa przez modlitwę i życie zaangażowane w ruchach apostołsko-modlitewnych. Pasterska troska musi, oprócz sfery duchowej, obejmować także dziedzinę cielesną, psychologiczną, społeczną, kulturalną, ekonomiczną i polityczną⁹⁸.

Parafia powinna także uwydatniać rolę modlitwy, słowa Bożego, wspólnotowych uroczystości, radosnego tworzenia i starannego przygotowania liturgii. Tajemnica wiary wymaga zatem, by wierni przyjmowali ją, celebrowali i żyli nią w żywym i osobistym związku z Bogiem żywym i prawdziwym. Tym związkiem jest modlitwa, o której Katechizm Kościoła Katolickiego traktuje bardzo obszernie i wnikliwie⁹⁹.

Niektóre współczesne sekty i niekościelne ruchy religijne, jak zauważa kard. F. Arinze, pociągają zwolenników obietnicą zaspokojenia ich potrzeby pogłębionej modlitwy i kultu. Kościół, już na poziomie parafii, musi być przekonany, że jego własne tradycje liturgiczne i kultowe, gdy są właściwie rozumiane, rozwijane i przeżywane, w pełni zaspakajają potrzebę ludzkiej duszy. Sekty obiecują ludziom mądrość, pokój, harmonię i samorealizację. Tym bardziej więc kościelne przepowiadanie winno być zwiastowaniem Dobrej Nowiny i Bożej mądrości, jedności i harmonii z Bogiem i z całym stworzeniem, szczęścia, które jest ziemskim przygotowaniem do niebiańskiej radości i pokoju, którego świat dać nie może¹⁰⁰.

Trzeba nadmienić, że zdecydowana większość potencjalnych adeptów sekt, ruchów religijnych to ludzie ochrzczeni, ale słabo związani z Kościo-

⁹⁶ Tamże, 29.

⁹⁷ KK 11; FC 53-56.

⁹⁸ Por. Z. PAWŁOWICZ, *Stanowisko Kościoła wobec sekt...*, dz. cyt., s. 581.

⁹⁹ Por. Z. PAWŁOWICZ, *ABC o sektach*, dz. cyt., s. 112.

¹⁰⁰ Por. F. ARINZE, *Sekty i nowe ruchy religijne...*, dz. cyt., s. 15.

łem, albo już od Kościoła odłączeni. Wielu z nich odznacza się całkowitą ignorancją religijną. Stąd parafia, która pragnie ich odnaleźć i przyciągnąć powinna kłaść nacisk na potrzebę pogłębionej ewangelizacji oraz formacji, w której centralną rolę powinno odegrać Pismo Święte¹⁰¹.

Według Deklaracji Synodu Biskupów dla Europy, drogą nowej ewangelizacji jest również katecheza¹⁰². Wśród katolików szerzy się swoistego rodzaju analfabetyzm, gdy chodzi o znajomość prawd wiary. Nikły stan wiedzy religijnej u wielu katolików wykorzystują zwolennicy sekt¹⁰³. Ukazują oni rzekomą sprzeczność nauki Kościoła z Biblią i tym sposobem skłaniają werbowane osoby do opowiedzenia się za Biblią, a przeciw Kościołowi. Konieczna jest więc katechizacja obejmująca dzieci, młodzież i dorosłych, o której mówi deklaracja. Watykański raport o sektach wspomina również o ciągłym kształceniu ludzi wierzących w zagadnieniach biblijnych, teologicznych i ekumenicznych. Ten proces powinien mieć charakter zarówno informacyjny, tzn. przekazujący wiadomości o naszej tradycji katolickiej (wierzenia, praktyki, duchowość, medytacja, kontemplacja, itd.), o innych tradycjach, nowych grupach religijnych itd., jak i formacyjny, zapewniający wprowadzenie w doświadczenie wiary osobistej i wspólnotowej, pogłębienie odczucia transcendencji, pierwiastka eschatologicznego, religijnego zaangażowania ducha wspólnoty itd. Kościół powinien być dla ludzi nie tylko znakiem nadziei, lecz również tę nadzieję uzasadnić. Powinien pomagać im w stawianiu pytań, lecz również w znajdowaniu na nie odpowiedzi¹⁰⁴.

Kolejną z dróg nowej ewangelizacji jest świadectwo osób i wspólnot. Rzadko kto uzasadnia niewiarę i odejście od Kościoła na płaszczyźnie filozoficznej. Najczęstszym uzasadnieniem jest zły przykład ludzi wierzących. Słuszna jest uwaga, że „siłą ateizmu jest słabość chrześcijan”. Analogicznie można powiedzieć, że siłą sekt jest negatywny przykład życia katolików, niezgodnego z wyznawaną wiarą. Jednym z argumentów, którym zwolennicy sekt chcą zdobyć nowych wyznawców jest wskazanie na złe życie katolików, a zwłaszcza katolickiego duchowieństwa. Towarzyszy temu równocześnie akcentowanie pozytywnego przykładu życia członków danej sekty¹⁰⁵.

¹⁰¹ Por. Z. PAWŁOWICZ, *Stanowisko Kościoła wobec sekt*, dz. cyt., s. 563.

¹⁰² Por. Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie, „Abyśmy byli świadkami Chrystusa”, dz. cyt., s. 49.

¹⁰³ Por. B. FERDEK, dz. cyt., s. 11.

¹⁰⁴ Por. Stolica Apostolska, *Raport, Sekty albo nowe ruchy religijne*, dz. cyt., s. 6.

¹⁰⁵ Por. B. FERDEK, dz. cyt., s. 11.

Powyższe argumenty podsumowuje raport o sektach: „sekty wydają się żyć tym, w co wierzą”. Potrzebne jest, więc świadectwo życia zgodnego z wiarą ze strony osób i wspólnot katolickich. Powinny one tym bardziej ukazać zgodność życia z wyznawaną wiarą¹⁰⁶.

Współczesny katolik nie może ograniczać swej wiary do płaszczyzny formalno – prawnej, ale musi żyć duchem autentycznego apostołstwa¹⁰⁷. Zarówno wspólnota Kościoła, jak i poszczególni katolicy, są zobowiązani do głoszenia Ewangelii. Postawa apostołska wyrażająca się daniem świadectwa, jest wyrazem dojrzałej wiary. Taką postawą powinni katolicy wykazać się również wobec członków sekt i ruchów religijnych szczególnie wówczas, gdy żyją z nimi w rodzinie, w sąsiedztwie, gdy wspólnie z nimi pracują, uczestniczą w życiu publicznym. Należy zawsze uwydatnić swą katolicką tożsamość wyrażającą się przez wiarę w Boga w Trójcy Świętej, przez łączność z Chrystusem Odkupicielem, przynależność do Kościoła, umiłowanie Pisma Świętego. Trzeba też dawać świadectwo prawdzie w życiu w małżeńskim, rodzinnym, w wychowaniu chrześcijańskim, świętowaniu niedzieli, w trzeźwości i sprawiedliwości społecznej¹⁰⁸.

Świadectwo ludzi autentycznie wierzących, aby mogło przekonać innych, powinno wypływać ze szczerzej i wzajemnej miłości. Deklaracja Synodu Biskupów dla Europy zaznacza, że wielkie znaczenie ma świadectwo diakonii Kościoła, czyli miłości do wszystkich, a zwłaszcza do najbardziej potrzebujących materialnie lub duchowo. Tego rodzaju świadectwo jest dla wszystkich zrozumiałe, dlatego sprawia, że miłość Boga do ludzi staje się dostrzegalna, a ich samych otwiera na słuchanie Ewangelii¹⁰⁹.

Zakończenie

Reasumując należy stwierdzić, że Kościół Katolicki odrzuca założenia doktrynalne sekty Moona, które w istotny sposób wypaczają prawdę Ewangelii. Wyraźnie niechrześcijański charakter sekty Moona wyklucza także możliwość prowadzenia dialogu ekumenicznego. Ekspansja sekty Moona oraz wykorzystywane przez nią metody werbunku i indoktrynacji domagają się od Kościoła ciągłego poszukiwania nowych rozwiązań. Zjawisko

¹⁰⁶ Por. Stolica Apostolska, Raport, Sekty albo nowe ruchy religijne, dz. cyt., s. 6.

¹⁰⁷ Por. L. ZYGNER, *Dlaczego ludzie zrywają z Kościołem*, Dobra Nowina 10 (1995), s. 5.

¹⁰⁸ Por. Z. PAWŁOWICZ, *Stanowisko Kościoła wobec sekt i nowych ruchów religijnych*, dz. cyt., s. 579.

¹⁰⁹ Specjalne Zgromadzenie Synodów Biskupów poświęcone Europie, „Abyśmy byli świadkami Chrystusa”, dz. cyt., s. 49.

sekt, a wśród nich sekty Moona, jest dla Kościoła wyzwaniem, a zarazem szczególną okazją do tego, aby stawał się coraz bardziej autentyczną wspólnotą wiary i miłości. W tym kontekście szczególnie naglące staje się podejmowanie nowej ewangelizacji *ad intra* i *ad extra* oraz stała troska o jakość życia chrześcijańskiego w wspólnotach Kościoła. Jest to zadanie dla całego Kościoła, ze szczególnym wskazaniem na ogromną wagę i konieczność zaangażowania świeckich w to dzieło. Jak naucza Jan Paweł II, jedynie nowa ewangelizacja może zapewnić rozkwit czystej i głębokiej wiary, zdolnej nadać tym tradycjom siłę prowadzącą do autentycznej wolności¹¹⁰ i prawdziwej miłości. Istotnym impulsem do realizacji tego celu jest utworzenie przez Papieża Benedykta XVI, 29 czerwca 2010 r. Papieskiej Rady ds. Nowej Ewangelizacji. Konfrontacja z sektą Moona mobilizuje członków Kościoła Katolickiego do wzmożonego wysiłku do bardziej czytelnego ukazywania Kościoła takim, jakim on jest w swej najgłębszej istocie oraz do przeciwstawiania się wszystkiemu, co tę prawdę może zniekształcać i zaciemniać.

THE MOON SECT AS A CHALLENGE TO THE CATHOLIC CHURCH

SUMMARY

In conclusion it should be noted that the Catholic Church rejects the doctrinal assumptions of the Moon sect, which assumptions significantly distort the truth of the Gospel. The clearly un-Christian nature of the Moon sect also excludes the possibility of ecumenical dialogue. The expansion of the sect and the methods used by it for recruitment and indoctrination demand from the Church a continuous search for new solutions. The phenomenon of sects, among which the Moon sect, is a challenge for the Church and also a special occasion to become ever more an authentic community of faith and love. In this context, it becomes truly urgent to take up the task of the new evangelization *ad intra* and *ad extra*, and the exercising of a constant concern for the quality of Christian life in the communities of the Church. This is a task for the whole Church, with particular reference to the great importance and the need to involve the laity in this work. As Pope John Paul II teaches,

¹¹⁰ ChL 34.

only a new evangelization can provide a flourishing of a pure and deep faith, ready to give these traditions power leading to true freedom and true love. An important impetus to achieving this goal is the creation by Pope Benedict XVI on June 29, 2010, of the Pontifical Council for Promoting New Evangelization. Confrontation with the Moon sect mobilizes members of the Catholic Church to intensify efforts towards a more readable portrait of the Church for what it is in its deepest essence and to oppose all that can distort and obscure this truth.

KS. DARIUSZ TUŁOWIECKI

INICJACJA CZY POŻEGNANIE Z KOŚCIOŁEM? OPINIE PIĄTNICKICH GIMNAZJALISTÓW NA TEMAT SAKRAMENTU BIERZMOWANIA – STUDIUM SOCJOLOGICZNE

Treść: 1. Charakterystyka badanej grupy; 2. Wiedza o sakramencie bierzmowania i o Duchu Świętym; 3. Przygotowanie do bierzmowania; 4. Ceremonia bierzmowania; 5. Rodzinne świętowanie; 6. Kościół; 7. Próba podsumowania.

Socjologiczne spojrzenie na Kościół, szczególnie w zestawieniu z autooptyką tej wspólnoty religijnej, ma charakter wybitnie redukcjonistyczny. Pozbawiony jest bowiem czynnika mistycznego – kluczowego z punktu widzenia teologii, najczęściej ograniczając się do wymiaru organizacyjnego. Socjologowie zwracają uwagę na różne poziomy więzy z Kościołem: zarówno w wymiarze lokalnym, jak i uniwersalnym¹. Zwraca się także uwagę na kontekst instytucjonalny lub wspólnotowy samego Kościoła, bądź też postrzeganie go wyłącznie w kategoriach międzynarodowej organizacji czy politycznej grupy nacisku².

Kościół jest społecznością, do której wchodzi się poprzez pewne etapy. Kroki te nazywane są sakramentami wtajemniczenia, czyli „sakramentami startu”. Należą do nich: chrzest, bierzmowanie i eucharystia. One to wprowadzają wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego³. Na terenie diecezji łomżyńskiej bierzmowanie, czyli jeden z „sakramentów startu”, jest przyjmowane na etapie nauki w gimnazjum, po odpowiednim przygotowaniu

¹ I. BOROWIK, *Stosunek młodzieży do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w perspektywie wywiadów biograficznych*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 149.

² D. TUŁOWIECKI, *Kościół, parafia i duchowni w świadomości młodzieży ponadgimnazjalnej w małym mieście*, w: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, red. J. Baniak, Poznań 2010, s. 351-353.

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1212.

duchowym, teoretycznym i praktycznym. Zgodnie z systemem prawnym diecezji, przygotowanie to odbywa się zarówno poprzez katechezę szkolną, jak i katechezę parafialną. Ta ostatnia podejmowana jest przede wszystkim w formule małych grup kierowanych przez animatora, ale nie ogranicza się do niej. Obejmuje także poznanie w parafii życia religijnego poprzez: codzienną mszę, comiesięczną spowiedź, udział w wydarzeniach liturgicznych i modlitwie pozaliturgicznej: roraty, gorzkie żale, rekolekcje wielkopostne, droga krzyżowa, nabożeństwa okresowe. Poznanie życia religijnego w parafii jest rozszerzane poprzez udział w wydarzeniach diecezjalnych i ogólnopolskich: diecezjalne dni młodzieży, Lednica 2000, pielgrzymki do sanktuariów. Całość przygotowania jest dokumentowana i potwierdzana przez indeks bierzmowanego wydawanego i stale monitorowanego w parafii. Przygotowanie zamyka egzamin teoretyczny oraz parafialna nowenna przed uroczystością przyjęcia sakramentu. To właśnie w środowisku parafii, przez wprowadzenie w życie religijne tej podstawowej kościelnej jednostki administracyjnej „dokonuje się pogłębienie wiary i dojrzewanie w wierze połączone z radosnym oczekiwaniem na Ducha Świętego poprzez modlitwę i pełnienie dobrych uczynków”⁴.

Takie są założenia, warto jednak wciąż zestawiać je ze stanem faktycznym. Tu bowiem nie wszystko jest tak proste jak z dokumentach i instrukcjach. Odpowiedzialnych za przygotowanie do bierzmowania może bowiem stale niepokoić etykieta nadawana temu znakowi „sakrament uroczystego pożegnania z Kościołem”⁵. Zastanawiać może i powinna wciąż tych, którzy poprzez przygotowanie do bierzmowania chcą zintensyfikować wiarę młodych i ich więź z Kościołem, ale ich działania, nawet w skali marginalnej, przynoszą efekt całkowicie przeciwny: odejście od wiary po bierzmowaniu i pożegnanie z Kościołem „z uroczystym błogosławieństwem biskupa”. Badania bierzmowanych oraz ich rodziców i świadków przeprowadzone w Kaliszu w 2000 i 2001 roku pozwalają wnioskować, iż bierzmowanie, jak inne indywidualne i zbiorowe praktyki religijne, ulegają dość szybko i głęboko procesowi desakralizacji. Można tak mniemać, gdyż w obrzędzie, jak i w motywacjach dostrzegane są liczne akcenty świeckie, i to zarówno w myśleniu i działania samych gimnazjalistów, jak i ich rodziców. Ok. 40% gimnazjalistów błędnie interpretują istotę bierzmowania, połowa z nich nie rozumie jego podstawowego celu, także połowa z nich

⁴ J. KOTOWSKI, *Katecheza w dokumentach synodalnych I Synodu Diecezji Łomżyńskiej*, „Studia Teologiczne: Białystok – Drohiczyń – Łomża” 2007, nr 25, s. 172.

⁵ M. BRZEZIŃSKA, *Trudno nie wierzyć w nic*, w: „Frona. Pismo poświęcone” 2011, nr 59, s. 54.

twierdzi, że w trakcie przygotowań katecheci i księża nie wysilali się, by zmienić ich krytyczne wobec Kościoła nastawienie, a samo przygotowanie nie pozwoliło zrozumieć sensu obrzędów i utrwaliło spojrzenie na sakramenty jako „zabiegi magiczne”, a nie formułę sakralną praktyki religijnej. Do sakramentu tego nie przywiązują także większej wagi sami rodzice: trzecia część z nich zupełnie zignorowała przygotowania i sam sakrament, połowa w żaden sposób nie wspierała młodych w przygotowaniach, natomiast, gdy po sakramencie rodzice zdecydowali się na biesiadne spotkanie rodzinne, tylko czwarta część młodych nie była przez własnych rodziców częstowana alkoholem. „Elementy te zamazują i wypaczają sakralny i sakramentalny charakter bierzmowania, zniekształcają postawy młodzieży wobec niego, a nierzadko także odsuwają i opóźniają decyzję o jego przyjęciu w terminie wskazanym przez Kościół. Proces desakralizacji objął zarówno liturgię sprawowania obrzędów, jak i styl świętowania w rodzinach katolickich z tej okazji. Świecki styl świętowania w tym dniu odpowiada większości badanych gimnazjalistów i ich rodziców, natomiast księżom utrudnia pracę duszpasterską w parafii i w szkole z młodzieżą.”⁶

1. Charakterystyka badanej grupy

Aby przeanalizować sposób patrzenia gimnazjalistów na sakrament bierzmowania oraz zarysować ich opinie na temat formuły przygotowania do tego „sakramentu startu” w chrześcijaństwo, podjęto badania empiryczne. Zaprezentowane poniżej dane są owocem pomiarów pilotażowych dokonanych na terenie Publicznego Gimnazjum im. Ofiar Katynia w Piątnicy. Pilotaż ten był wprowadzeniem do szerszych badań młodzieży gimnazjalnej Północno-Wschodniego Mazowsza i Podlasia pod kątem jakości przygotowań do sakramentu bierzmowania. Zatem wyniki prezentowanych pomiarów nie obejmują znacznej liczebności próby, niemniej jednak dają obraz konkretnego regionu i konkretnej młodzieży zamieszkującej obszary podmiejskie.

Badania, w oparciu o które podjęto niniejsze analizy przeprowadzono wśród uczniów klas drugich Publicznego Gimnazjum im. Ofiar Katynia w Piątnicy, którzy w roku szkolnym 2009/2010 przygotowywali się i przyjęli sakrament bierzmowania. Gmina Piątnica jest położona nad rzeką

⁶ J. BANIAK, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2009, s. 290-291.

Narew, w pobliżu miasta Łomża, w północnowschodniej części Mazowsza, w województwie podlaskim. Gmina jest zamieszkała przez liczy 10 640 mieszkańców i przynależy pod względem administracyjnym do powiatu łomżyńskiego, zaś pod względem administracji kościelnej – do diecezji łomżyńskiej. Badaniem objęto młodych trzech klas, którzy w danym roku przyjęli bierzmowania. Młodzież ta pod względem kościelnym przynależała do dwóch parafii: Przemienienia Pańskiego w Piątnicy i św. Stanisława w Dobrzyjałowie.

Pomiary będące podstawą uzyskania materiału empirycznego przeprowadzono metodą audytoryjną za pomocą kwestionariusza ankiety 18 czerwca 2010 roku, a realizacja założonej próby wyniosła 85,7% (96 uczniów). Pomiaru dokonywano wśród piątnickich gimnazjalistów w ramach szkolnych lekcji religii w miesiąc po przyjęciu przez nich bierzmowania. W analizach statystycznych uzyskanego materiału empirycznego powstrzymano się od skomplikowanych operacji statystycznych ze względu na wielkość próby, ograniczając się w prezentacji do danych brzegowych.

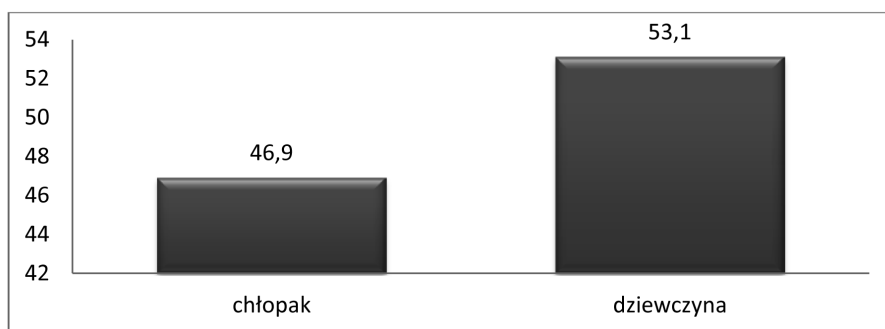
Gimnazjaliści to szczególnie inspirująca kategoria badawcza. To „młodzi ludzie, którzy weszli w trudny okres wczesnego dorastania, przestają już być dziećmi i zarazem stają się stopniowo osobnikami młodzieńczymi. Etap życia, na którym znajdują się gimnazjaliści, odznacza się radykalnymi, szybkimi zmianami niemal w całej sferze ich życia osobistego i społecznego⁷. Ten etap życia jest charakteryzowany przez badaczy jako ważny czas kształtowania osobowości i tożsamości, zasad funkcjonowania w perspektywie społecznej i indywidualnego poczucia samooceny. To okres intensywnego poznawania własnej osoby, świata, miejsca w tym świecie, poszukiwań sensu istnienia i celu swych dążeń. Czas ten jest szczególnie wrażliwy na odszukanie indywidualnej roli w życiu i inicjowanie planów na przyszłość⁸. Ponad to badanie poszczególnych wymiarów religijności młodzieży obszarów wiejskich jest szczególnie istotne ze względu na fakt, iż to pole nie zostało dotychczas szczegółowo przebadane i wymaga wnikliwych analiz empirycznych i teoretycznych.

Wśród przebadanych piętnastolatków większość stanowiły dziewczęta (53,1%), przy 46,9% wskaźniku chłopców. Uzyskany materiał empiryczny na temat płci badanych wizualizuje wykres 1.

⁷ J. BANIĄK, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży gimnazjalnej na tle kryzysu jej tożsamości osobowej. Studium socjologiczne*, Kraków 2010, s. 19.

⁸ M. TARASZKIEWICZ, *Młodzież o swojej przyszłości*, „Psychologia Wychowawcza” 1985, nr 5, s.521-522.

Wykres 1. Płeć (dane w %)



Młodych zapytano także o obraz własnej wiary (Wykres 2). Prezentowana autodeklaracja religijności jest kategorią subiektywną ilustrującą samoświadomość badanych, lecz nie odzwierciedla jej całokształtu. Nie określa ona stanu faktycznego na podstawie obiektywnych, intersubiektywnie sprawdzalnych kryteriów, lecz daje bardzo wyindywidualizowany autopogląd. Z tego też powodu autodeklaracje mają tylko charakter pomocniczy, sondażowy, wymagający sprawdzenia i rozwinięcia za pomocą innych technik pomiaru⁹. Subiektywny parametr religijności, jakim jest autodeklaracja wiary, jest powszechnie przyjęta przez socjologów. Jako początkowa miara religijności, daje ona wstępny obraz naszkicowany przez samego respondenta i noszony w jego wyobraźni¹⁰. Autoidentyfikacja religijna wynika z autorefleksji, uruchamianej przez respondenta w momencie zadania pytania z prośbą o przyporządkowanie się do określonej kategorii. „Jest więc jednocześnie, w pewnym sensie, próbą spojrzenia na siebie niejako z zewnątrz i od wewnątrz – na tym styku powstaje decyzja”¹¹. Jest to spojrzenie niezwykle dynamiczne, aczkolwiek sama autodeklaracja religijności nie jest w stanie ujawnić jej wewnętrznej złożoności. Za deklaracją młodych o religijności skrywać się bowiem może zarówno deizm, selektywizm, niekonsekwencja, indywidualizm, niespójność i wewnętrzne zróżnicowanie¹².

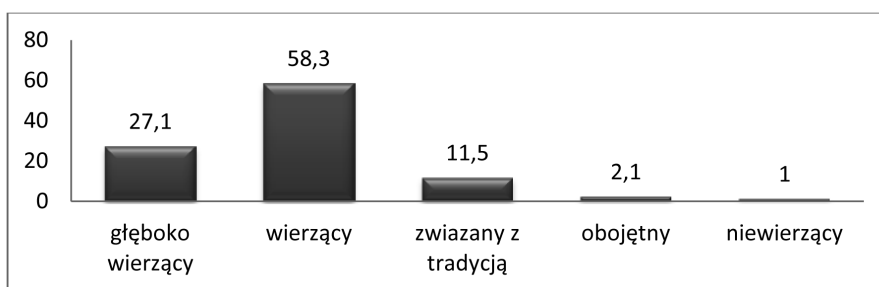
⁹ E. JARMOCH, *Wiara i wierzenia jako wymiar religijności*, w: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan warszawskich*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2006, s. 26.

¹⁰ S. H. ZARĘBA, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008, s. 108.

¹¹ I. BOROWIK, *Religijność – autoidentyfikacja, przynależność religijna*, w: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, red. I. Borowik, T. Doktor, Kraków 2001, s. 77.

¹² J. BANIĄK, *Jaka jest naprawdę religijność i moralność młodzieży polskiej z początku XXI wieku?*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 9.

Wykres 2. Autodeklaracja wiary (dane w %)



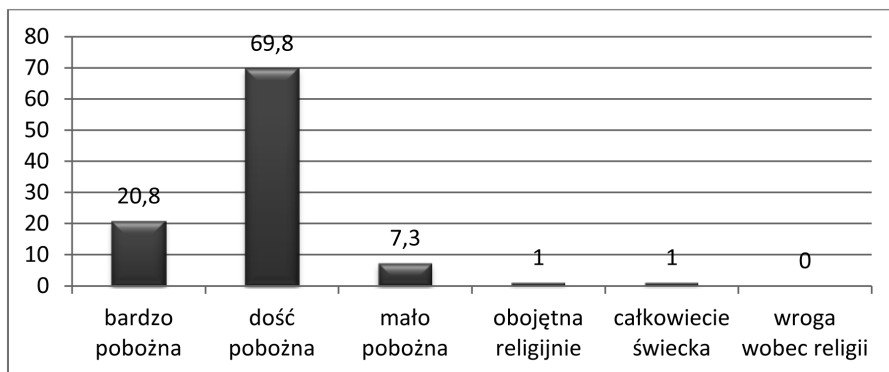
Uzyskany materiał empiryczny pozwala stwierdzić, iż zdecydowana większość gimnazjalistów ocenia siebie jako wierzących lub głęboko wierzących (85,4%), przy niewielkim wskaźniku obojętności (2,1%) i niewiary (1,0%). Dziesiąta część badanych (11,5%) stwierdziła własną obojętność religijną a ich związek ze światem sacrum jest jedynie powiązaniem kulturowym.

Młodych poproszono także o określenie jakości własnych praktyk religijnych. Taka autodeklaracja praktyk, mająca cechy znacznej ogólności, ma bardzo silny stopień subiektywności. W pytaniu nie podano bowiem konkretnie, że chodzi o praktyki wspólnotowe, jak niedzielna msza czy spowiedź, praktyki jednostkowe, jak modlitwa prywatna, czy też o nadobowiązkowe praktyki zwyczajowe. Wskaźnik ten pozwala jednak na socjologicznie ważne samookreślenie się respondenta. Subiektywność ta zawiera indywidualne odniesienie się do przyjmowanych lub odrzucanych norm kościelnych odnośnie do prywatnych i publicznych form dewocyjnych, obowiązkowych i dowolnych. Normy te nie muszą być bowiem subiektywnie wiążące dla badanych. Deklaracja ta daje ogólny obraz samopostrzegania się badanego w rytualnym kontekście religijności. Piątyniccy gimnazjaliści w zdecydowanej większości zadeklarowali prowadzenie praktyk religijnych: systematycznie – 51,0%, niesystematycznie – 35,4%, rzadko – 9,4%, nigdy – 4,2%.

W dalszej kolejności zapytano o atmosferę religijną domu rodzinnego. Dotychczasowe badania empiryczne pozwalają bowiem zauważyć istnienie związku pomiędzy religijnością dzieci a stanem religijnym domu rodzinnego¹³. W trakcie pomiarów uzyskano następujące dane zilustrowane wykresem 3.

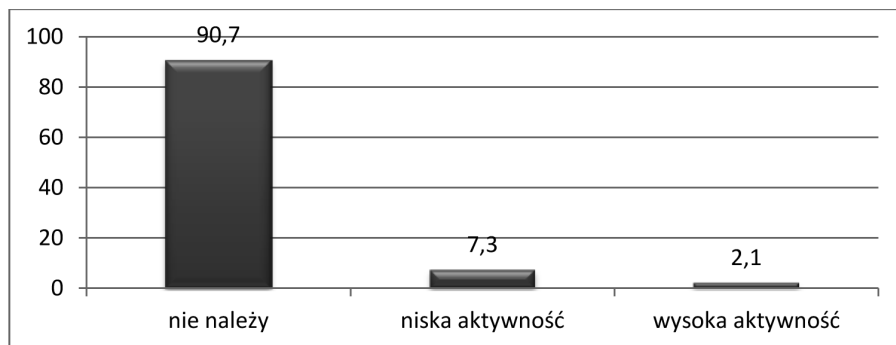
¹³ L. SMYCZEK, *Praktyki religijne a style wychowania w rodzinie*, w: *Kościół instytucjonalny a rodzina, Problem relacji i więzi wzajemnych*, red. J. Baniak, Poznań 2007, s. 279-294.

Wykres 3. Atmosfera religijna domu rodzinnego (dane w %)



Ze względu na ważny charakter wchodzenia w pełnię religijności poprzez ruchy i grupy kościelne, zapytano gimnazjalistów o ich udział we wspólnotach parafialnych. Wskaźniki uzyskane w ramach odpowiedzi na to pytanie pokazują, iż zaledwie dziesiąta część młodzieży ma kontakt z grupami religijnymi, z tego piąta część uczestniczy w nich w sposób aktywny, pozostali (7,3% ogółu) – zadeklarowali niską aktywność. Uzyskany materiał empiryczny ilustruje wykres 4.

Wykres 4. Udział w grupach religijnych (dane w %)

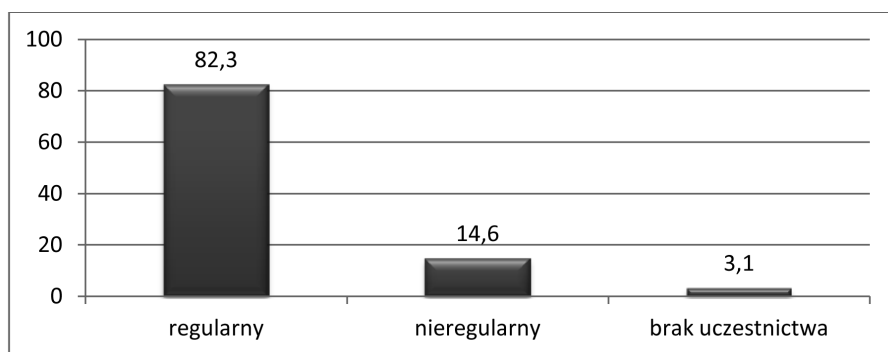


Ze względu na znaczny wpływ szkolnych lekcji religii na ogólny obraz kwestii religijnych¹⁴ zapytano gimnazjalistów o ich udział w katechezie szkolnej. Wedle deklaracji badanej młodzieży zdecydowana większość z nich

¹⁴ D. TUŁOWIECKI, *Autorytet czy relikw przeszłości? Opinie młodzieży na temat duchowieństwa*, „Studia Teologiczne: Białystok – Drohiczyn – Łomża” 2007, nr 25, s. 230-231.

uczestniczy w szkolnych lekcjach religii w sposób regularny (82,3%). Zaledwie 3,1% stwierdziła brak uczestnictwa w zajęciach szkolnych prowadzonych przed przedstawiciele Kościoła. Uzyskane dane prezentuje wykres 5.

Wykres 5. Udział w szkolnych lekcjach religii (dane w %)



Badani gimnazjaliści uczestniczą regularnie w szkolnych lekcjach religii (82,3%), nie tworzą parafialnych grup religijnych (90,7%), wychowali się w rodzinach religijnych i pobożnych (90,6%), deklarujących systematyczny udział w praktykach religijnych (51,0%) i wiarę (85,4%) znacznie częściej niż obojętność (2,1%) lub niewiarę (1,0%). Wyłącznie kulturowe związanie z religią chrześcijańską to cecha dziesiątej części badanych gimnazjalistów (11,5%).

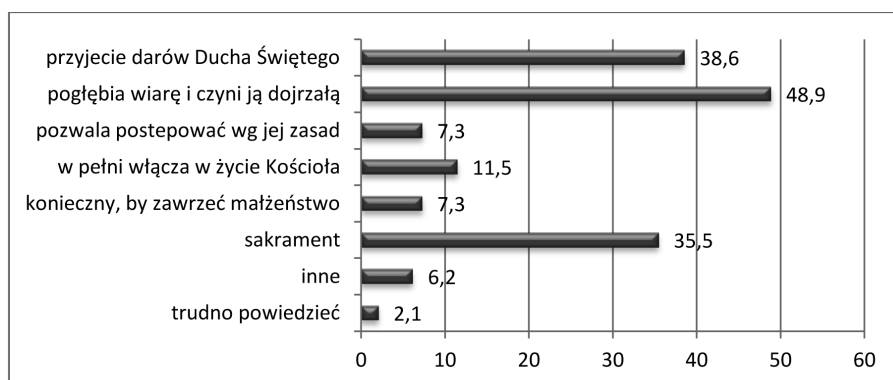
2. Wiedza o sakramencie bierzmowania i o Duchu Świętym

Bierzmowanie jest definiowane przez sam Kościół, jako sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego, jako „dopełnienie łaski chrztu. Istotnie, przez sakrament bierzmowania (ochrzczeni) jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz bronięcia jej.”¹⁵ W sytuacji, gdy taką definicję stosuje się i naucza w Kościele, poproszono gimnazjalistów, którzy kilka tygodni wcześniej przyjęli ten sakrament, o określenie istoty bierzmowania. W tym celu posłużono się pytaniem otwartym, a w trakcie kodowania ankiety uzyskane odpowiedzi pogrupowano wedle ośmiu

¹⁵ Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1285.

kategorii. W ten sposób uzyskany materiał empiryczny pozwala stwierdzić, iż najczęściej wskazywaną odpowiedzią była: „pogłębia wiarę i czyni ją dojrzałą” – 48,9%. Nieco niższy wskaźnik odnotowano wobec odpowiedzi: bierzmowanie jest „przyjęciem Ducha Świętego i Jego darów” – 38,6%, „sakramentem” – 35,5%. Pozostałe odpowiedzi to: „włącza w pełnię życia Kościoła” – 11,5%, „pogłębia wiarę i pozwala postępować według jej zasad” – 7,3%, „jest konieczny, by zawrzeć małżeństwo” – 7,3%, „inne” – 6,2%. W tej ostatniej kategorii znalazły się następujące odpowiedzi: „nie zauważyłem zmian”, „otrzymujemy nowe imię”, „oczyszcza z grzechów”, „czyni nas chrześcijanami”, „jest czymś wyjątkowym, ponieważ na nowo poznajemy Boga”, „daje większą chęć chodzenia do kościoła”.

Wykres 6. Definiowanie bierzmowania (dane w %)



W sposobie rozumienia bierzmowania dominuje zatem dostrzeżenie w nim działania Ducha Świętego oraz przekazania Jego darów. Nikt z badanych nie określił bierzmowania jako sakramentu inicjacji chrześcijańskiej. Wyraźne jest natomiast spojrzenie na bierzmowania jako sakrament dojrzałości, w sytuacji, gdy nauczanie Kościoła nieco inaczej rozkłada akcent w sposobie jego definiowania. Co prawda nauczanie Kościoła przypomina, iż „mówi się czasem o bierzmowaniu jako sakramencie dojrzałości chrześcijańskiej”, jednak nie oznacza on dojrzałości, lecz ma do niej prowadzić – jako do „głębszego zjednoczenia z Chrystusem, do większej zażyłości z Duchem Świętym”¹⁶. Postawienie w trakcie przygotowań akcentu na definiowanie bierzmowania jako sakramentu dojrzałości, może rodzić dość

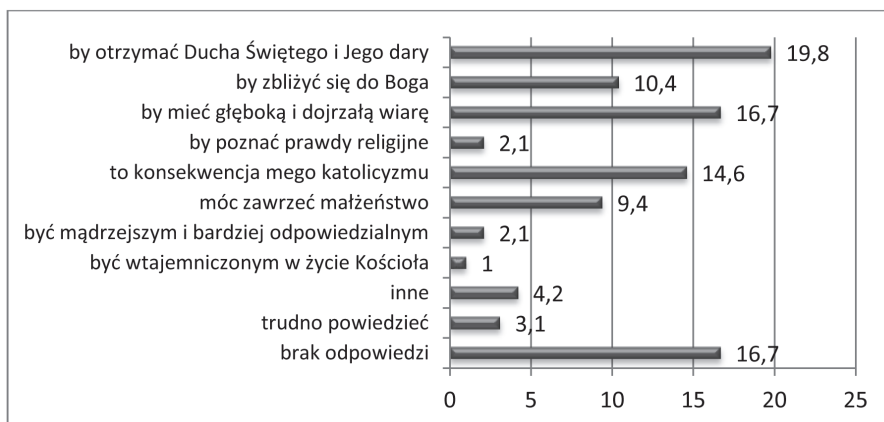
¹⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1309.

opatrne konsekwencje w schemacie myślenia młodych: „jeśli bierzmowania czyni mnie dojrzałym – nie muszę się dalej rozwijać, a mogę poprzestać na takiej religijności, jaka jest obecnie”. Bierzmowanie nie jest natomiast końcem formacji, lecz etapem startu. Powrót do katechizmowej definicji „inicjacji” wydaje się być konieczny dla samego rozumienia bierzmowania, koncepcji przygotowania oraz konsekwencji zeń wynikających. Natomiast samo zdefiniowania bierzmowania jako „sakrament” nie pozwala określić stopnia rozumienia przez gimnazjalistów tej etykiety. Także określenie „postępowania według jej zasad” czyli zasad wiary, wydaje się być kopią liturgicznej odpowiedzi na pytanie biskupa o cel sakramentu. Trudno jednak w oparciu o zgromadzony materiał empiryczny określić poziom zrozumienia zagadnienia.

W kolejnym pytaniu poproszono o określenie wagi sakramentu. Zdecydowana większość (61,5%) uznała, że bierzmowanie ma znaczenie bardzo duże, niemal trzecia część (28,1%) – że duże, zaś pozostali – że małe (4,2%), nie ma żadnego znaczenia (2,1%), trudno powiedzieć (2,1%). Zapytano także o miejsce przyjęcia bierzmowania. Dla zdecydowanej większości była nim parafia zamieszkania, w tym parafialny kościół (95,8%). Tylko 4,2% przyznało, że przyjęło sakrament inicjacji w innej parafii.

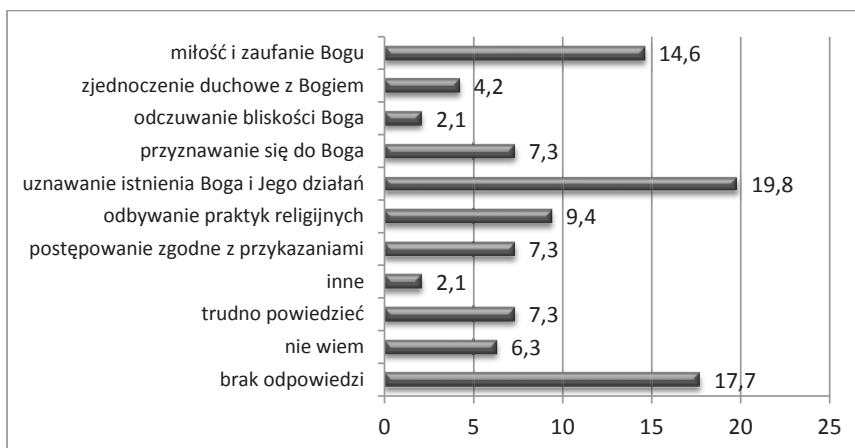
W dalszej części badań poprzez pytanie otwarte, poproszono gimnazjalistów o nakreślenie własnych motywacji skłaniających ich do przygotowania się i przyjęcia bierzmowania. Po kategoryzacji uzyskano materiał empiryczny, który ilustruje wykres 7. Zastanawiać może, że 16,7% bierzmowanych nie potrafi określić własnych motywacji. Ci, którzy je zadeklarowali mogą być zgrupowani w kategorii: motywacja religijna: „by otrzymać dary Ducha Świętego” – 19,8%, „by zbliżyć się do Boga” – 10,4%, „by mieć głęboką i dojrzałą wiarę” – 16,7%, „być wtajemniczonym w życie Kościoła” – 1,0%, „to konsekwencja mego katolicyzmu” – 14,6%; motywacja pragmatyczna: „by potem móc zawrzeć małżeństwo” – 9,4%; motywacja autorozwoju osobowego: „poznać prawdy religijne” – 2,1%, „być mądrzejszym i odpowiedzialniejszym” – 2,1%. Niewielki odsetek (4,2) objął pozostałe odpowiedzi, zaś 3,1% nie potrafiło odpowiedzieć na to pytanie.

Wykres 7. Motywacje przystąpienia do bierzmowania (dane w %)



Ponieważ bierzmowanie jest „sakramentem startu” do pełni życia chrześcijańskiego i ważnym etapem na drodze wiary, zapytano bierzmowanych o ich sposób rozumienia wiary. Posłużono się pytaniem otwartym, zaś spośród uzyskanych odpowiedzi wyodrębniono w trakcie kodowania następujące kategorie: „miłość i zaufanie do Boga” – 14,6%, „bycie blisko Boga, zjednoczenie duchowe z Nim” – 4,2%, „odczuwanie bliskości Boga” – 2,1%, „odwaga przyznania się do Boga” – 7,3%, „uznanie istnienia Boga i Jego działań” – 19,8%, „odbywanie praktyk religijnych” – 9,4%, „postępowanie zgodnie z przykazaniami” – 7,3%, „inne” – 2,1%, „trudno powiedzieć” – 7,3%, „nie wiem” – 6,3%, „brak odpowiedzi” – 17,7%.

Wykres 8. Sposoby definiowania wiary (dane w %)

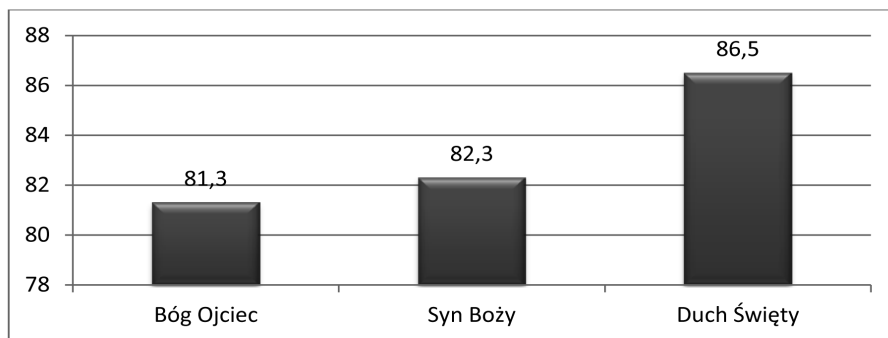


Zestawienie pozwala zauważyć, że mimo, iż bierzmowanie jest „sakramentem startu” w pełni wiary i ma prowadzić poprzez życie w Duchu Świętym do pełni zjednoczenia z Bogiem w wierze, trzecia część bierzmowanych nie potrafi zdefiniować zjawiska wiary (31,3%). Blisko piąta część (19,8%) wiarę utożsamia wyłącznie z uznawaniem istnienia Boga, dziesiąta część (9,4%) – z praktykami dewocyjnymi, 7,3% – akcentuje w wierze odwagę przyznawania się do Boga. Analogiczny odsetek (7,3) wskazuje na konsekwencyjny wymiar wiary – postępowanie zgodnie z przykazaniami. Niewielka część badanych (2,1%) utożsamia wiarę z emocjonalnym przeżyciem, zaś dla piątej części piątnickich gimnazjalistów jest to miłość, zaufanie, duchowe zjednoczenie z Bogiem (18,8%).

Obok pytania o definicję wiary, poproszono młodzież o odpowiedź na inne, lecz podobne pytanie: „Czy z Bogiem może łączyć Cię osobista więź?” Na tak sformułowane pytanie tylko 4,2% badanych odpowiedziało, że nie wierzy. Zdecydowana większość zadeklarowała wiarę (79,2%), dziesiąta część zadeklarowała wiarę, ale nacechowaną wątpliwościami, zaś 5,0% nie umiało udzielić zdecydowanej odpowiedzi.

Kościół katolicki uczy, że w momencie bierzmowania Duch Święty pomaga człowiekowi w podejmowaniu trudu wiary, umacnia ją i czyni bardziej „własną”¹⁷. Ze względu na wagę Osoby Ducha Świętego poproszono zatem gimnazjalistów o wskazanie kim jest Duch, na czym polega Jego działanie we współczesnym świecie oraz o zadeklarowanie, czy w nie wierzą. W pierwszym pytaniu i wymiar wiedzy religijnej zapytano bardzo ogólnie i tożsamość poszczególnych Osób Trójcy. Zebrany materiał empiryczny prezentuje wykres 8.

Wykres 9. Wiedza na temat Osób Trójcy (dane w %)



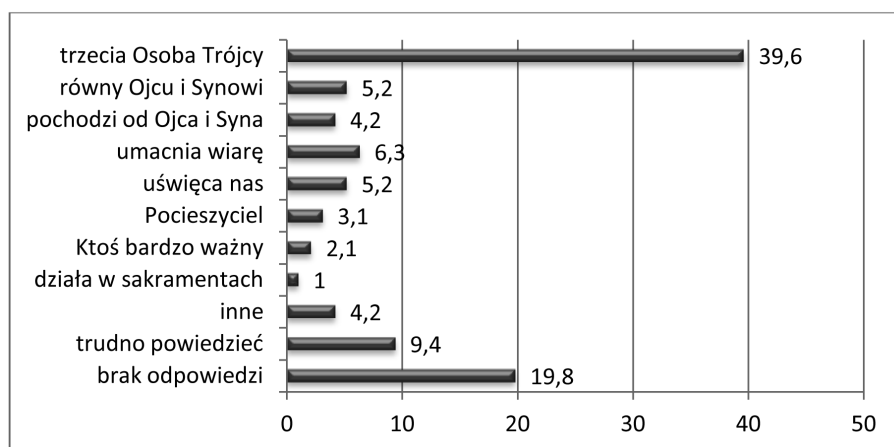
¹⁷ J. BANIAK, *Desakralizacja kultu...*, dz.cyt., s. 235.

Bierzmowani w zdecydowanej większości potrafili wymienić poszczególne Osoby. Należy jednak zauważyć, że najwyższy wskaźnik wiedzy odnotowano wobec Ducha Świętego. Jako uzasadnione można zatem uznać założenie, że istnieje zależność między wiedzą o tożsamości Trzeciej Osoby Boskiej, a odbytym przygotowaniem do bierzmowania.

W kolejnym pytaniu próbowano uchwycić interioryzację wiedzy o Trójcy Świętej i zapytano, czy gimnazjaliści w Piątnicy wierzą czyli przyjmują jako własną i osobistą prawdę o Trójcy. Zdecydowana większość z nich – 85,4% – zadeklarowała wiarę w to, że Bóg jest jeden, ale w Trzech Osobach. Wiarę, ale nacechowaną wątpliwościami zadeklarowało 6,3%, zaś analogiczna wielkość przyznała się do wiary, ale nacechowanej wątpliwościami (6,3%).

Na tak zarysowanym tle interesującą poznawczo jest jakość deklaracji gimnazjalistów na temat tożsamości Ducha Świętego. To On był przedmiotem katechez szkolnych i parafialnych, rozmów w grupach i lektury indywidualnej przed bierzmowaniem. To o Jego działaniu brzmiała homilia w trakcie bierzmowania oraz to o Nim sprawowana była msza obrzędowa. Jednak mimo tych wszystkich czynników niemal trzecia część piątnickich gimnazjalistów nie potrafiła określić, kim jest Duch Święty. Postawione w kwestionariuszu pytanie miało charakter otwarty, a uzyskane poprzez niego odpowiedzi zakodowano w zaprezentowanych w wykresie 10. kategoriach.

Wykres 10. *Tożsamość Ducha Świętego (dane w %)*



Obok tak sformowanego pytania, gimnazjalistów zapytano również, aczkolwiek bardziej ogólnie, o współczesne działanie Boga, bez konkretyzacji, o którą z Osób chodzi. Tu także zastosowano pytanie otwarte. Na tak postawione pytanie dziesiąta część badanych odpowiedziała, że nie widzi we współczesnym świecie oznak zaangażowania Boga (10,4%). Czterokrotnie więcej nie odpowiedziało na tak postawione pytanie (39,6%). Zaledwie 5,2% wskazało liturgię Kościoła, w tym msze świętą i inne sakramenty (w tym bierzmowanie), jako miejsce rozpoznania działania Boga. Pozostałe odpowiedzi uporządkowano w następujące kategorie: „natura, przyroda” – 11,5%, „wszystko, co dzieje się na świecie” – 10,4%, „cuda, wydarzenia nadzwyczajne” – 9,4%, „postęp świata” – 5,2%, „akcje charytatywne i wzajemna pomoc ludzi” – 5,2%, „pomoc w sytuacjach trudnych” – 3,1%.

3. Przygotowanie do bierzmowania

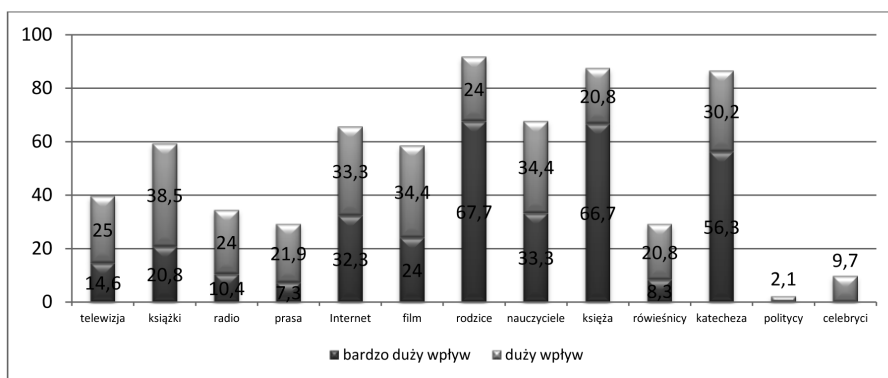
Przygotowanie do sakramentu bierzmowania w diecezji łomżyńskiej dokonuje się w drugiej klasie gimnazjum oraz w parafii zamieszkania. Rozpięte jest zatem pomiędzy szkołą i parafią. Jednak w kształtowaniu religijności młodych oraz we wprowadzaniu ich do pełni wiary trudno pominąć rodzinę, jako czynnik tradycyjny, oraz szeroko pojęte media – jako czynnik współkształtujący świat młodych ludzi¹⁸. Dlatego aby uchwycić jak najwyraźniej zależności pomiędzy czynnikami kształtującymi obraz świata religijnego w młodych ludziach zapytano piątnickich gimnazjalistów o czynniki oddziałujące na ich wiedzę oraz opinie w sektorze religijności. W pierwszym pytaniu z tej serii poproszono o wskazanie ulubionego źródła wiedzy religijnej. Pytanie miało charakter otwarty, zaś uzyskane odpowiedzi pogrupowano na następujące kategorie: „katecheza szkolna” – 14,6%, „Pismo Święte” – 27,1%, „msze, kazania i nabożeństwa w kościele” – 12,5%, „Internet” – 15,6%, „Radio Maryja i inne rozgłośnie religijne” – 4,1%, „telewizja, telewizyjne audycje religijne” – 7,3%, „muzyka i muzycy” – 2,1%, „rodzice, rodzina” – 6,3%, „inne” – 1,0%.

W kolejnym pytaniu poproszono piątnickich gimnazjalistów o wyszczególnienie siły oddziaływania poszczególnych czynników na ich religijność oraz opinie na sprawy religii. Pytanie miało charakter zamknięty. W jego treści wyodrębniono trzynaście czynników: „telewizja”, „książki”, „radio”, „prasa”, „Inter-

¹⁸ D. TUŁOWIECKI, *Źródła wiedzy religijnej młodzieży*, w: *Wychowanie i szkoła pełne nadziei*, red. J. Kotowski, Łomża 2009, s. 70-93.

net”, „film”, „rodzice”, „nauczyciele”, „rówieśnicy”, „katecheza szkolna”, „politycy” i „celebryci”. W kategoriach: „telewizja”, „radio”, „prasa”, „Internet”, „film” nie zawężono rozumienia tych pojęć do nadawców katolickich, lecz szeroko pojętych źródeł informacji zawierających także treści oraz nacechowane emocjonalnie informacje dotyczące się religii i instytucji religijnych. Wykres 11. stanowi wizualizację zebranego materiału empirycznego co do uświadomionego bardzo dużego i dużego wpływu na religijność ze strony założonych źródeł.

Wykres 11. Czynniki wpływające na religijność i opinie na temat religii (dane w %)



Można zatem stwierdzić, że w opiniach samych gimnazjalistów, największy wpływ na ich religijność, na ich wiedzę o religii i opinie o kwestiach religijnych mają rodzice (91,7% – bardzo duży i duży wpływ), księża (87,5%) oraz katecheza szkolna (86,5%). Silne i wyraźne oddziaływanie wywierają także nauczyciele (67,7%), Internet (65,6%), czytane książki (59,3%) oraz oglądane filmy (58,4%). Wedle deklaracji samych piątnickich gimnazjalistów najmniejsze oddziaływanie na ich opinie o religii mają politycy i celebryci.

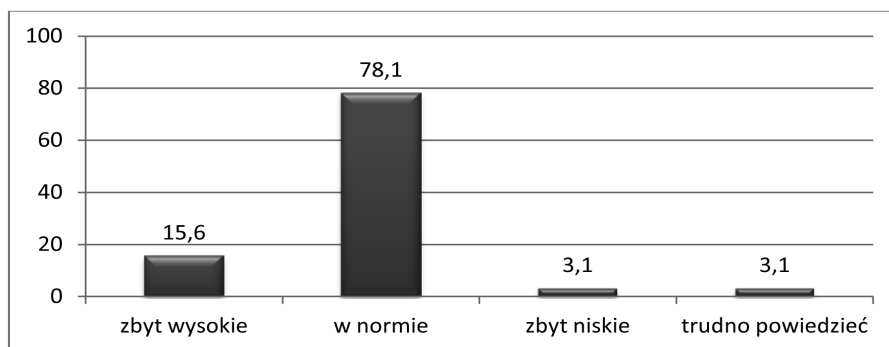
Aby uszczegółowić poznanie źródeł opinii o religii zapytano młodych o jakość źródeł i częstotliwość korzystania z nich. Na podstawie uzyskanego materiału empirycznego można stwierdzić, iż wśród piątnickich gimnazjalistów: 19,8% – często ogląda katolickie audycje telewizyjne, 15,5% – często słucha katolickich audycji radiowych, 28,2% – często czyta prasę katolicką, 28,1% – często czyta książki religijne, 40,6% – często czyta w Internecie o sprawach religii, 46,8% – ogląda filmy religijne, 34,4% – często czyta Biblię, 10,4% – często słucha diecezjalnego Radia Nadzieja, 44,8% – często rozmawia z rodzicami o kwestiach religijnych, 19,8% – często rozmawia z rówieśnikami o religii, 27,1% – często rozmawia z księżmi na tematy religijne, 5,2% – często komunikuje się

za pomocą facebooka, chatu, forów na tematy religijne, 3,1% – często wysyła lub otrzymuje wiadomości o treści religijnej za pomocą sms-ów, 8,4% – często czyta blogi religijne. Badani gimnazjaliści potrafili podać nazwy religijnych stron internetowych (31,2%), tytuły czasopism religijnych (64,5%), tytuły religijnych programów telewizyjnych (53,1%), filmów zawierających treści religijne (65,6%) oraz muzyków wykonujących muzykę chrześcijańską (42,7%). Uzyskany i zaprezentowany powyżej materiał empiryczny stanowi ważne tło źródeł wiedzy i opinii na temat religii wśród piętnastolatków z Piątnicy. Na tym tle można ukazać szczegółowe spojrzenia młodych na roczne, szczegółowe przygotowanie przed bierzmowaniem.

W jednym z pierwszych pytań o przygotowanie do bierzmowania chciano uzyskać informacje o czasie, jaki był przeznaczony w parafii oraz jaki sami zainteresowani przeznaczyci na przygotowanie do sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej. Spośród badanych 2,1% oceniło, że przygotowywało się w parafii ponad rok, 38,5% – około roku, 56,3% – kilka miesięcy, 3,1% – kilka dni.

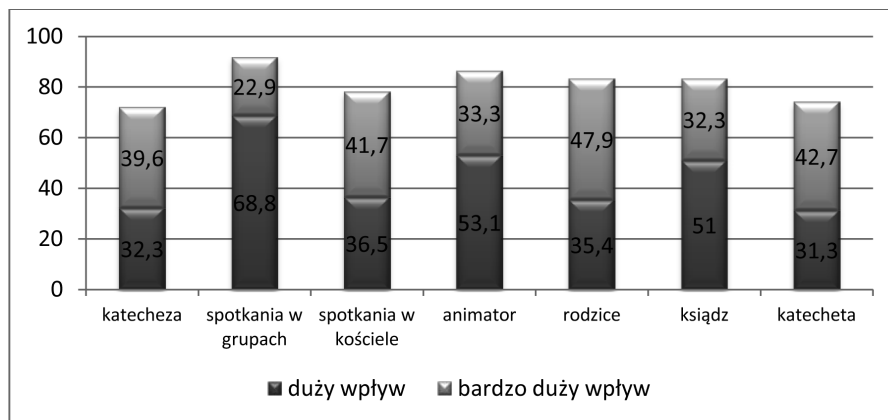
Poproszono także o ocenę wymagań postawionych w trakcie przygotowań (Wykres 12.). Zdecydowana większość uznała wymagania postawione w trakcie przygotowań za właściwe i możliwe do realizacji (78,1%). Zaledwie 15,6% oceniła wymagania jako zbyt wysokie. Jakość wymagań oraz wewnętrzne motywacje do sprostania im zostały dodatkowo zbadany innym pytaniem: „Czy uważasz, że warto było podjąć dodatkowy wysiłek, by przygotować się do bierzmowania?” Na tak postawione pytanie zdecydowana większość (79,2%) odpowiedziała, że tak. Mniej niż dziesiąta część (8,3%) była przeciwnego zadania, zaś 12,5% respondentów nie umiało zdecydowanie odpowiedzieć na tak postawione pytanie.

Wykres 12. Opinie na temat postawionych wymagań (dane w %)



W trakcie przygotowań do przyjęcia bierzmowania na kandydatów oddziaływały różne czynniki. Poprzez kwestionariusz zapytano gimnazjalistów o ocenę siły oddziaływania katechezy szkolnej, spotkań w grupach, ogólnych spotkań w kościele, osoby animatora, rodziców, księdza odpowiedzialnego w parafii oraz katechety. Uzyskany materiał empiryczny w części ilustruje wykres 13. Pozwala on dostrzec zestawiony bardzo duży i duży wpływ w trakcie przygotowań. Natomiast w trakcie pomiarów ankietowych uzyskano szerszą perspektywę danych. I tak oddziaływanie katechezy szkolnej jako bardzo duże oceniło 32,3% badanych, duże – 39,6%, małe – 13,5%, bardzo małe – 2,1%, żadne – 7,3%. Spotkania w grupach uzyskały w ocenie siły wpływu na stan przygotowań gimnazjalistów bardzo wysokie noty: bardzo duży wpływ – 68,8%, duży – 22,9%, mały – 1,0%, żaden – 2,1%. Spotkania w kościele zostały zaopiniowane następująco: bardzo duży wpływ – 36,5%, duży – 41,7%, mały – 8,3%, bardzo mały – 4,2%, żaden – 1,0%. Osoba animatora małej grupy: bardzo duży wpływ – 53,1%, duży – 33,3%, mały – 6,3%, bardzo mały – 0,0%, żaden – 2,1%. Na kandydata do bierzmowania oddziaływali także przedstawiciele Kościoła jako instytucji: ksiądz opiekujący się kandydatami w parafii oraz katecheta szkolny. Oddziaływanie księdza zostało ocenione następująco: bardzo duży wpływ – 51,0%, duży wpływ – 32,3%, mały wpływ – 5,2%, bardzo mały wpływ – 1,0%, brak wpływu – 4,2%. Z kolei osoba katechety szkolnego w uświadomiony przez gimnazjalistów sposób przyczyniała się na jakość ich religijności w następujący sposób: bardzo duże oddziaływanie – 31,3%, duże – 42,7%, małe – 14,6%, bardzo małe – 1,0%, żadne – 3,1%.

Wykres 13. Ocena siły czynników w przygotowaniu do bierzmowania (dane w %)

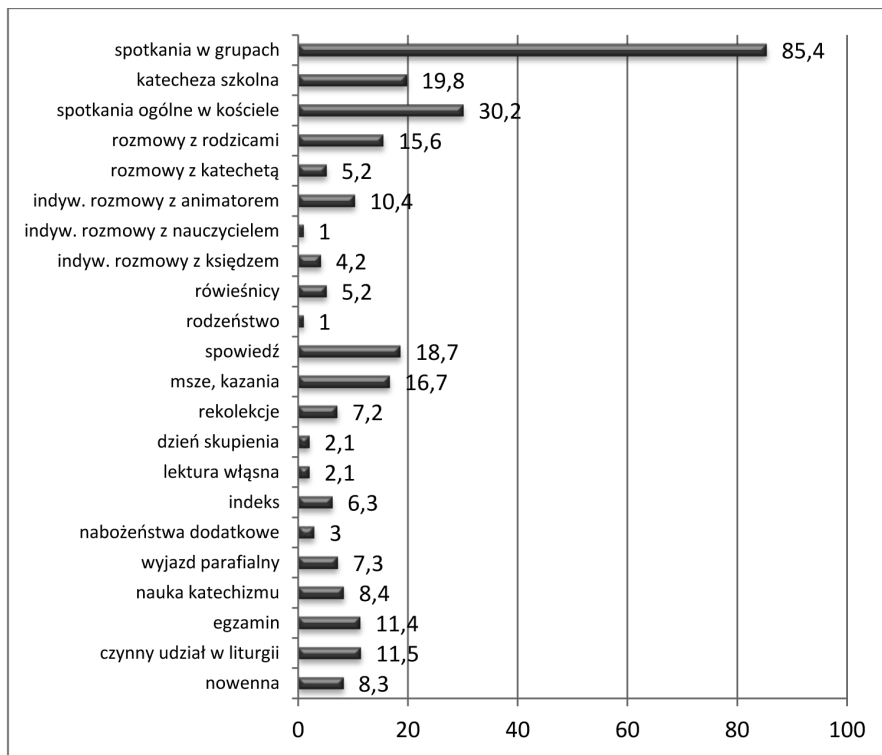


Oddziaływanie rodziców wyszacowano w następujące sposoby: bardzo duży wpływ – 35,4%, duży – 47,9%, mały – 6,3%, bardzo mały – 1,0%, żaden – 3,1%. To pytanie o wpływ rodziców zostało z kolei rozszerzone w dalszej części kwestionariusza, gdy zapytano o zainteresowanie przygotowaniem do sakramentu ojca i matki. Na tak postawioną kwestię piętnicy gimnazjaliści ocenili zainteresowanie matki: jako bardzo duże – 57,3%, duże – 33,3%, małe – 3,1%, bardzo małe – 1,0%, brak zainteresowania – 1,0%, trudno powiedzieć – 1,0%, nie dotyczy – 3,1%. Z kolei zainteresowanie ojca jako: bardzo duże – 27,1%, duże – 49,0%, małe – 8,3%, bardzo małe – 4,2%, brak zainteresowania – 4,2%, trudno powiedzieć – 4,2%, nie dotyczy – 3,1%.

Użyty materiał empiryczny pozwala najwyżej ocenić bardzo wysokie oddziaływanie spotkań w grupach, rolę animatora oraz osobę księdza odpowiedzialnego w parafii. W łącznym zestawieniu jednak siła bardzo wysokiego i wysokiego oddziaływania we wszystkich przypadkach oscyluje wokół wskaźnika 80%, co należy uznać za wysoką.

Na kandydata do bierzmowania, obok wymienionych powyżej czynników, oddziaływały także inne osoby, aktywności oraz praktyki dewocyjne. Aby, nawet szacunkowo określić ich rangę i skuteczność we wprowadzaniu gimnazjalistów w pełnię życia chrześcijańskiego, poproszono respondentów o trzykrotne ustosunkowanie się do najważniejszych zadań podejmowanych w ramach okresu przygotowawczego: spotkania w grupach; katecheza szkolna; spotkania ogólne w kościele; rozmowy z rodzicami; rozmowy z katechetą; indywidualne rozmowy z animatorem; indywidualne rozmowy z nauczycielem/ami; indywidualne rozmowy z księdzem; rozmowy z rówieśnikami; wpływ rodzeństwa; spowiedź; udział w mszach świętych/słuchanie kazań; udział w rekolekcjach; dzień skupienia dla kandydatów do bierzmowania; lektura własna: książki, prasa, Internet; indeks; dodatkowe nabożeństwa w kościele; wyjazd parafialny z księdzem; dodatkowa nauka katechizmu; egzamin z katechizmu; czynny udział we mszach i nabożeństwach: czytanie czytań, procesje z darami; nowenna przed bierzmowaniem, inne. Wobec powyższych alternatyw postawiono trzy pytania: „Co najbardziej pomogło ci w dobrym przygotowaniu do bierzmowania?”, „Który z elementów przygotowania uważasz za zbędny, niepotrzebny?”, „Który z elementów przygotowania uważasz za najtrudniejszy do spełnienia?” W ramach odpowiedzi na pierwsze z powyższych pytań respondenci mogli zakreślić maksymalnie trzy odpowiedzi, w pozostałych dwóch – wskazywali jedną.

Wykres 14. Czynniki najskuteczniejsze w przygotowaniu do bierzmowania (dane w %)



Wobec zgromadzonego i zobrazowanego wykresem materiału empirycznego można jednoznacznie orzec, iż w przygotowaniu do bierzmowania najważniejszą rolę, w ocenie samych gimnazjalistów, odrywają spotkania w grupach rówieśniczych pod przewodnictwem animatora. Ważną rolę sami piętnastolatki przypisują także ogólnym, comiesięcznym spotkaniom w kościele gromadzącym pod przewodnictwem księdza odpowiedzialnego wszystkich kandydatów do bierzmowania, katechezie szkolnej prowadzonej przez szkolnego katechetę, (comiesięcznej) spowiedzi, której potwierdzenie znajduje się w indeksie bierzmowanego, mszom niedzielnym, w trakcie których młodzi słuchają kazań.

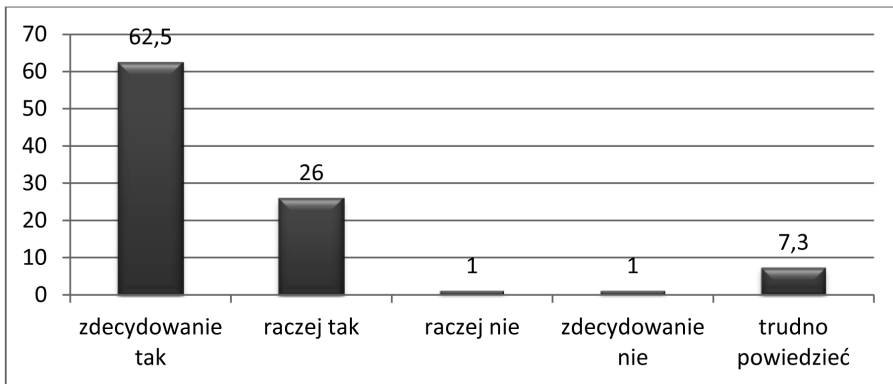
Wedle deklaracji dotyczącej się tej samej kafeterii odpowiedzi, a sugerującej konieczność pominięcia i rezygnacji jednego z elementów, najwięcej przeciwników zyskały odpowiedzi: lektura własna: książki, prasa, Internet – 6,3%, egzamin z katechizmu – 6,3%, świadectwo wiary – 5,2%, dodatkowa nauka katechizmu – 4,2%, nowenna przed bierzmowaniem – 4,2%, indeks – 3,1%, wyjazd parafialny z księdzem – 3,1%. Najwyższy odsetek

odpowiedzi na to pytanie padł na dodatkową alternatywę: „nie było takich” – 47,9%.

W pytaniu o poziom najwyższej trudności w trakcie przygotowań, najczęściej odpowiedzi uzyskano wobec „egzaminu z katechizmu” – 30,2%. Wszystkie inne odpowiedzi nie przekroczyły wielkości 3%, natomiast trzecia część wybrała alternatywę: „nie było takich”.

Podsumowując opinie piątnickich gimnazjalistów na temat ich przygotowania do sakramentu inicjacji chrześcijańskiej, zadano im dodatkowe dwa pytania: „Jak oceniasz własne przygotowanie do sakramentu bierzmowania?” oraz „Czy uważasz, że przygotowanie do bierzmowania pomogło ci zbliżyć się do Boga?” W oparciu o uzyskany w Piątnicy materiał empiryczny można stwierdzić, iż przygotowanie, wraz ze swoją wieloczynnikową strukturą, spełniło swą rolę wprowadzającą w życie chrześcijańskie. Połowa młodych (50,0%) zadeklarowała bowiem, że została bardzo dobrze przygotowana do przyjęcia tego sakramentu, 35,4% – że dobrze, 12,5% – uznała stopień przygotowania za niski, zaś 2,1% – stwierdziła brak przygotowania.

Wykres 15. Wpływ przygotowania w pogłębienie wiary (dane w %)



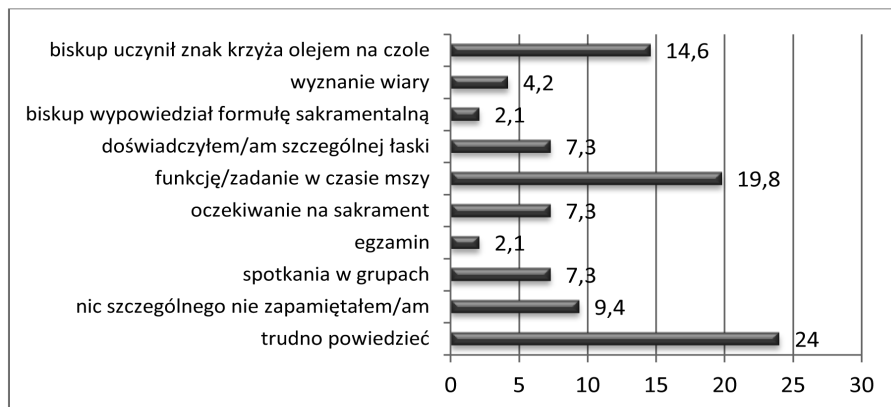
Z kolei na drugie pytanie, o związek jakości przygotowania z wiarą bierzmowanych, zdecydowana większość (88,5%) zadeklarowała, iż wszystkie działania podejmowane w ramach parafialnych, rodzinnych i szkolnych przygotowań w całościowym oglądzie przyczyniły się do wzrostu ich religijności. Mniej niż dziesiąta część gimnazjalistów nie umiała lub nie chciała odpowiedzieć na tak postawione pytanie. Tak rozłożone statystycznie odpowiedzi pozwalają na ostrożne wnioski o skuteczności form i czynników podejmowanych w diecezji w ramach wprowadzania młodych w życia chrześcijańskie.

4. Ceremonia bierzmowania

Przebieg sakramentu bierzmowania jest opisany i wystandardyzowany w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego, a wzór jego udzielania podaje specjalna księga kościelna¹⁹. Obrzędy te mają własną, oryginalną wymowę liturgiczną, dyscyplinarną i artystyczną, z pomocą której mają wywoływać swoisty nastrój wśród bierzmowanej młodzieży, jej rodziców, świadków i wszystkich zebranych. Ważną rolę odgrywa w nich osoba biskupa. Katolicy świeccy, w tym także młodzież szkolna, mają rzadko w warunkach polskich sposobność bezpośredniego kontaktu z biskupem, jak i rozmowy z nim na tematy ich nurtujące²⁰. Ta sporadyczność kontaktów bezpośrednich może także pośrednio rodzić ignorancję co do nazwiska biskupa diecezjalnego²¹. Dlatego w kolejnej grupie pytań skierowanych do piątnickich gimnazjalistów zapytano ich o udział, odbiór i zaangażowanie w ceremonię bierzmowania oraz formę postrzeganie biskupa – szafarza bierzmowania.

W perspektywie temporalnej kilku tygodni rozdzielającej badania od samego obrzędu bierzmowania, poproszono piętnastolatków o wskazanie momentu, który szczególnie zapamiętali z mszy bierzmowania. Pytanie to miało charakter otwarty, a uzyskane odpowiedzi zgrupowano w jedenastu kategoriach. Uzyskany materiał empiryczny prezentuje wykres 16.

Wykres 16. Szczególny moment zapamiętany z obrzędu bierzmowania (dane w %)



¹⁹ *Obrzędy Bierzmowania*, Katowice 2006.

²⁰ J. BANIĄK, *Desakralizacja kultu...*, dz.cyt., s. 276.

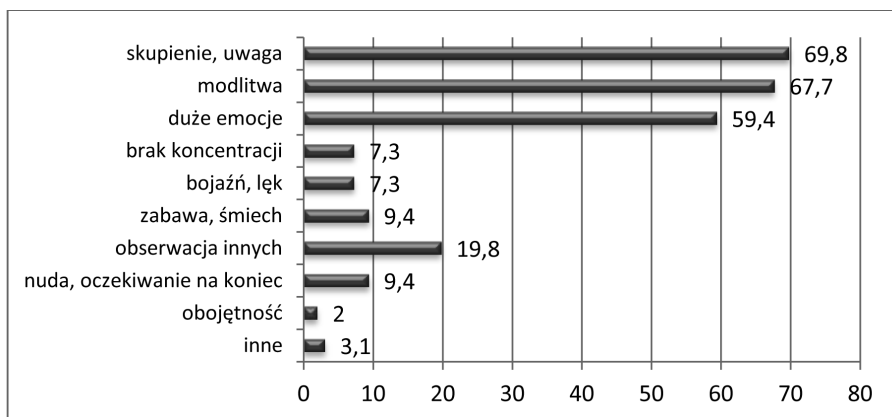
²¹ S. H. ZARĘBA, *Wiara i wiedza religijna jako wymiary religijności*, w: *Postawy społeczno-religijne diecezjan łomżyńskich*, red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, Łomża 2005, s. 46; D. TUŁOWIECKI, *Autorytet czy relik...* art.cyt., s.221-224.

Deklaracje młodych pozwalają zauważyć, że najsilniej zostały przez nich zapamiętane czynności, które sami wykonywali w czasie mszy obrzędowej oraz sam moment bierzmowania – biskup wypowiedział formułę sakramentalną i znakiem krzyża namaścił ich czoło olejem. Trzecia część młodych nie zapamiętała nic szczególnego lub też zrezygnowała z odpowiedzi na to pytanie. Takie skierowanie uwagi na osobę biskupa i jego czynności uzasadnia inną odpowiedź badanych: znajomość imienia i nazwiska biskupa bierzmującego. Zaledwie czwarta część piętnastolatków nie potrafiła wymienić nazwiska biskupa, który był szafarzem sakramentu bierzmowania. Pozostali wymienili trzech biskupów: Stanisława Stefanika, Tadeusza Bronakowskiego i Tadeusza Zawistowskiego. Takie deklaracje mają odzwierciedlenie w faktach: biskup Stanisław Stefanek bierzmował młodych w parafii Piątnica, zaś pozostali dwaj biskupi – w Dobrzyjałowie.

Gdy w kolejnym pytaniu poproszono młodych o określenie charakteru ceremonii, zebrany materiał empiryczny pozwala na wnioski, iż piętnastolatkowie patrzą na bierzmowanie wyraźnie w perspektywie religijnej. Niemal połowa z nich (45,8%) określiła uroczystość własnego bierzmowania jako uroczystość kościelną, 42,7% – jako kościelno-religijną. Zaledwie 8,3% nadało jej charakter religijno-świecki, zaś 2,1% – świecki bądź świecko-religijny. Religijny i wyjątkowy charakter bierzmowania młodzi podkreślili swoim ubiorem. Wedle ich deklaracji 91,7% przyszła na ceremonię w stroju odświętnym, uroczystym. Zaledwie 5,2% stwierdziło, że brali udział w bierzmowaniu w ubraniu codziennym, normalnie noszonym każdego dnia. Tę religijną atmosferę bierzmowania, wedle deklaracji połowy młodych (50,0%), ktoś z rodziny utrwał przez zdjęcia, a dla czwartej części z nich (26,0%) – poprzez film amatorski.

Wobec takiej religijnej uroczystości, do której młodzi przygotowywali się przez niemal cały rok szkolny, gimnazjaliści zadeklarowali bardzo duże (37,5%) lub duże (44,8%) zainteresowanie. Tylko 17,6% wyraziło opinię, że było w niewielki lub w żaden sposób zainteresowany obrzędem. To zainteresowanie miało swoiste przełożenie na zachowanie się w trakcie mszy obrzędowej. O nie z kolei zapytano poprzez pytanie otwarte, które zakodowano jako pytanie trzykrotnego wyboru uzupełniane zerami. Uzyskane deklaracje obrazuje wykres 17.

Wykres 17. Zachowania w trakcie obrzędu bierzmowania (dane w %)



Poproszono także młodych, by w trakcie wypełniania ankiety wskazali aktywności, jakie podejmowali w ramach liturgii bierzmowania. Dane te mogą być interesujące poznawczo, ze względu na uprzednie odpowiedzi, wedle których piąta część młodych zapamiętała te funkcje z całej ceremonii sakramentalnej. Uzyskane w tym momencie deklaracje są w łączności z odpowiedziami wyżej opisanymi, bowiem wedle nich piąta część gimnazjalistów (19,7%) przyporządkowała sobie jakieś funkcje: przemówienie lub dawanie kwiatów biskupowi – 5,2%, czytania mszalne – 3,1%, śpiew psalmu – 2,1%, czytanie modlitwy wiernych – 4,2%, udział w procesji z darami – 4,2%, śpiew w chórze lub scholi – 1,0%.

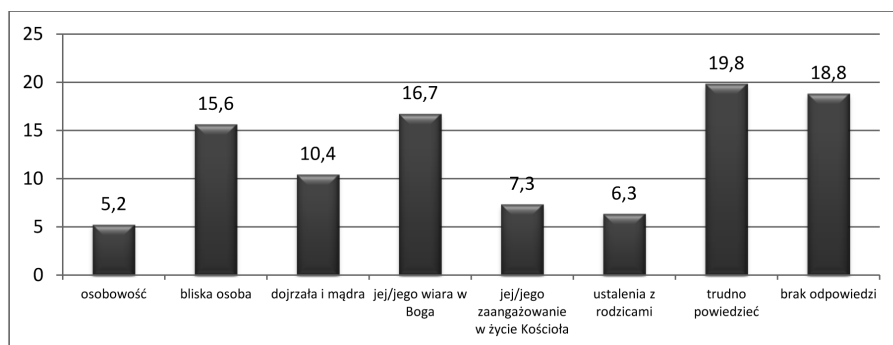
W trakcie obrzędu bierzmowania biskup nadaje młodym nowe imię, które oni uprzednio wybrali oraz zapoznali się z życiorysem swego nowego patrona. Badania piątnickie wykazały, że z perspektywy kilku tygodni zdecydowana większość ankietowanych potrafiła podać imię otrzymane w trakcie tego sakramentu (94,8%). Gdy natomiast zapytano o klucz wyboru tego imienia: 27,1% nie umiało udzielić odpowiedzi bądź jej odmówiło, 37,5% – motywowało wybór życiorysem świętego patrona/patronki, 15,6% – zadeklarowało, że to bardzo ładne imię, które im się po prostu podobało, 7,3% – liczy na pomoc świętego patrona w dalszym życiu, 5,2% – pewne wydarzenie w życiu świętego/ej, 5,2% – dokonało takiego wyboru dla uczczenia ważnej osoby, 1,0% – do takiego wyboru skłonili rodzice, 1,0% – ktoś z przyjaciół tak doradził.

W trakcie ceremonii bierzmowania młodym towarzyszył świadek. Dla uczących się w Piątnicy gimnazjalistów świadkami byli: jedno z rodziców – 15,6%, jedno z rodziców chrzestnych – 6,3%, ktoś z rodziny – 51,0%, ko-

lega/koleżanka – 18,8%, animator do bierzmowania – 3,1%, brat/siostra – 19,8%. Piąta część badanych nie udzieliła na to pytanie odpowiedzi. Jednak odpowiedzi uzyskane pozwalają zauważyć, że w zdecydowanej większości piętnastolatki częściej wybierali świadka spośród swojej rodziny, niż z grupy rówieśniczej. Taka deklaracja łączy się z uprzednią – o silnym wpływie rodziny, w tym rodziców na religijność własną, na opinie o religii i ogląd spraw religijnych.

Zapytano także o klucz doboru świadka. Motywacje wyboru prezentuje wykres 18.

Wykres 18. Czynniki decydujące o wyborze świadka (dane w %)



Przy dość znacznym odsetku braku lub nieujawniania motywacji, można stwierdzić, że dla czwartej części badanych motywujące wybór świadka były czynniki religijne – wiara w Boga i zaangażowanie w życie Kościoła, zaś dla trzeciej części gimnazjalistów względy osobowościowe – to osobowość, bliska osoba, mądra i dojrzała. Niewielka część z badanych (6,3%) dokonała wyboru opierając się bardziej o opinie rodziców, niż własne upodobania.

Poproszono także bierzmowanych o zdefiniowanie charakteru oczekiwań, jakie mają wobec osoby świadka po przyjęciu sakramentu. Połowa badanych nie potrafiła jednak określić własnych oczekiwań wobec świadka. Czwarta część wprost zadeklarowała, że nie ma żadnych oczekiwań w dalszym życiu. Dziesiąta część piętnastolatków (11,4%) wypowiedziała się, że liczy na ich pomoc w pogłębianiu własnej wiary i na wspólne rozmowy o wierze. Analogiczny odsetek (9,4) oczekuje pomocy i wsparcia w trudnych sytuacjach życiowych, zaś jedna osoba (1,0%) – dobrego przykładu.

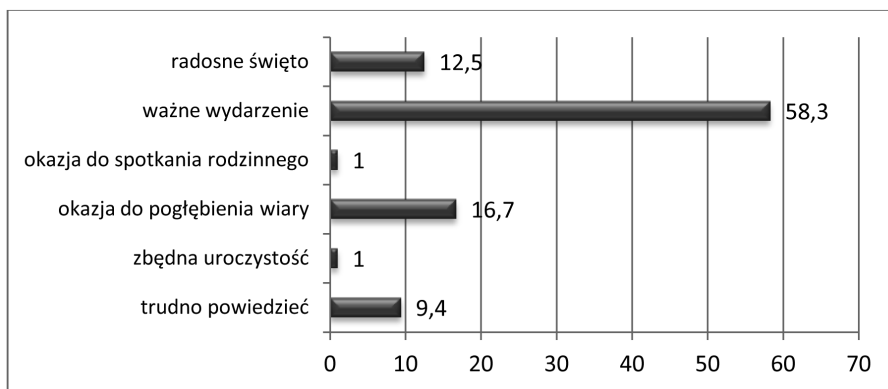
Obok świadka, bierzmowanym towarzyszyły w trakcie uroczystości także inne bliskie osoby. Wedle deklaracji piątnickich piętnastolatków, w 80,2% towarzyszyły im matki, 57,3% – ojcowie, 62,5% – rodzeństwo, 30,2% – babcie, 27,1% – dziadkowie, 34,4% – inni członkowie rodziny, 58,3% – koledzy i koleżanki, 41,7% – wychowawcy klas, 42,7% – nauczyciele. Obrzędy miały zatem szeroki charakter uczestnictwa i obejmowały zarówno bliskich i dalszych członków rodzin, członków grup rówieśniczych, przedstawicieli instytucji edukacyjnych. Tak szerokie kategorie uczestników mogą świadczyć o wadzę ceremonii dla bierzmowanych i o zaproszeniu przez nich szerokiej kategorii gości.

W podsumowaniu kościelnych obrzędów sakramentu bierzmowania, poproszono gimnazjalistów o dokonanie oceny i wyodrębnienia najbardziej pozytywnych i negatywnych elementów liturgii. Na pytanie o pozytywne cechy liturgii bierzmowania, aż 43,8% respondentów nie udzieliło odpowiedzi. Także 16,7% nie odnalazło w przebiegu ceremonii takich cech. Natomiast 12,5% wskazało na uroczystą, religijną atmosferę i piękno liturgii, 8,3% – wspólnotowość i bardzo pozytywne nastawienie wszystkich uczestników, 7,3% – na osobę biskupa i jego przemówienie, 4,2% – na przyjęcie Ducha Świętego i Jego darów, 3,1% – na umocnienie własnej wiary, 3,1% – inne, 1,0% – śpiew. Analogiczne wskazania na negatywne cechy liturgii bierzmowania przyjęły następującą formułę: 54,2% – nie było takich cech, 31,3% – brak odpowiedzi, 5,2% – zbyt długa, 5,2% – rozmowy, brak uwagi i skupienia, 3,1% – trzeba było długo stać, 1,0% – przeszkadzało nachalne nagrywanie kamerą.

5. Rodzinne świętowanie

Deklaracje piętnastolatków pozwalają stwierdzić, iż w ceremonii uczestniczyli szeroko reprezentowani przedstawiciele rodzin gimnazjalistów. Poprzez kwestionariusz ankiety zapytano bierzmowanych o rodzinne podejście do tej uroczystości. Według deklaracji młodych, w większości ich rodzin patrzono na obrzęd bierzmowania jako na ważne wydarzenie. Takie podejście tłumaczy tak liczny udział w mszy obrzędowej różnorodnych członków rodzin respondentów. Dla widocznej części rodzin bierzmowanie było okazją do pogłębienia wiary i w takiej atmosferze prowadzono rodzinne dialogi (16,7%). Także wyraźnej część uczniów wskazywała na bierzmowanie jako radosne święto rodzinne (12,5%). Całość zebranego materiału empirycznego ilustruje wykres 19.

Wykres 19. Podejście do bierzmowania w rodzinach respondentów (dane w %)



Radosne święto oraz waga bierzmowania dla znacznej części młodych została w trakcie uroczystości rodzinnych podkreślona prezentem. Otrzymało go 43,8%. Podobny odsetek (39,6) zadeklarował, że nie otrzymał z racji bierzmowania żadnego daru, zaś 16,7% – że był to bardzo skromny drobiazg. W większości domów bierzmowani zostało uczczone posiłkiem. Dla piątej części gimnazjalistów było to uroczyste spotkanie rodzinne, dla trzeciej – skromne przyjęcie, kolacja, zaś dla dziesiątej – bardzo skromny deser. Nieco ponad 40% ankietowanych zadeklarowało, że z racji bierzmowania nie zorganizowano w ich domach żadnego spotkania rodzinnego. Ale jeżeli spotkania rodzinne miały już miejsce, to w zdecydowanej większości były zorganizowane w domach rodzinnych, sporadycznie w restauracji, pubie, remizie czy u kogoś innego z rodziny.

Po uroczystości kościelnej młodzi, choć w znacznie skromniejszym wymiarze, niż rodzinnym, świętowali także w grupach rówieśniczych. Wspólne z kolegami koleżankami wypicie piwa zadeklarowało 7,3% badanych, 3,1% – pójście na imprezę, 3,1% – udział w festynie parafialnym, 3,1% – ognisko. 5,2% wskazało na spotkanie koleżeńskie, jednak nie określiło jego charakteru.

6. Kościół

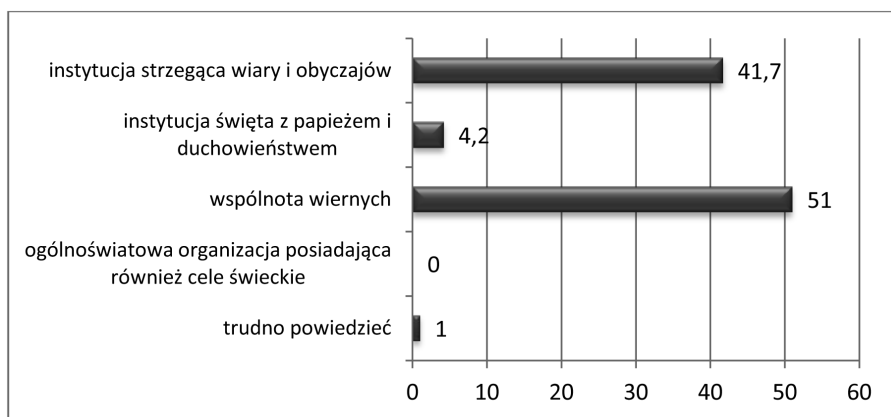
Zadaniem i skutkiem sakramentu bierzmowania jest nawiązanie przez przyjmujące go osoby jeszcze ściślejszej więzi z Kościołem²². Zadanie to

²² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1302.

jest ważne dla instytucji Kościoła, szczególnie we współczesnych czasach, gdy dochodzi do przebudowywania jego miejsca w społeczeństwie²³, a jednostki konstruują swą własną religijność w oderwaniu od instytucji religijnych²⁴. Dlatego badając spojrzenie na wiarę oraz obrzęd bierzmowania gimnazjalistów, warte szczególnej uwagi jest dokonanie tego z uwzględnieniem ukościelnienia lub odkościelnienia religijności gimnazjalistów.

Aby taki szkic, choć pobieżnie zarysować, zapytano piątnickich piętnastolatków o sposób postrzegania instytucji Kościoła. Zebrany materiał empiryczny ilustruje wykres 20. W deklaracjach tych dominuje podejście wspólnotowe oraz spojrzenie na Kościół jako instytucję strzegącą wiary i obyczajów. Zdumiewać może nawet brak typowo świeckiego podejścia do tej organizacji.

Wykres 20. Sposoby postrzegania Kościoła (dane w %)



W kolejnym pytaniu poproszono o określenie jednego z przykazań kościelnych: „zatroszczyć się o potrzeby materialne Kościoła”. Wybrano to przykazanie ze względu na jego materię – związek religii z doczesnością, szczególnie z wymiarem materialnym i finansowym. Więcej niż trzecia część piątnickich gimnazjalistów (41,7%) odmówiła odpowiedzi lub wprost stwierdziła, że nie wie, jak interpretować ten kościelny nakaz. Czwarta część respondentów (24,0%) wskazała, że przykazanie to oznacza powinność wspomaganie finansowego Kościoła poprzez datki pieniężne. Dziesiąta część badanych

²³ J. MARIAŃSKI, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 448-453.

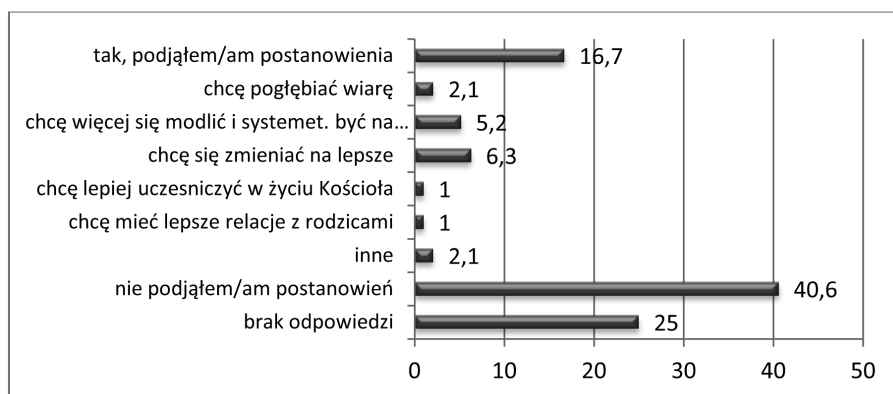
²⁴ J. MARIAŃSKI, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 101-112.

(10,4%) przykazanie to zinterpretowała jako dbałość i troskę o wygląd kościoła, zaś 7,3% – jako konieczność składania ofiar na tacę. Pozostałe odpowiedzi oscyływały pomiędzy 2-3% i obejmowały odpowiedzi: „pomagać w budowie kościoła”, „dawać na ogrzewanie kościoła”, „uczestniczyć w zbiórkach charytatywnych”, „pomagać w sprzątaniu kościoła”, „troszczyć się o kościół duchowo i materialnie”, „tłumaczyć innym, że kościoły są potrzebne i dobre”.

Udział w życiu Kościoła to także kierowanie się w wyborach moralnych kościelnymi wskazaniami etycznymi. Fundamentem tych wskazań jest Dekalog. Aby choć częściowo zbadać relacje gimnazjalistów do zasad moralnych nauczanych w Kościele zapytano o możliwość realizowania wspólnie dziecięciu przykazań. Na tak postawione pytanie piętniccy piętnastolatki odpowiedzieli: „jest to zdecydowanie możliwe” – 34,4%, „jest to raczej możliwe” – 42,7%, „to raczej niemożliwe” – 4,2%, „to zdecydowanie niemożliwe” – 2,1%, „to zależy które z przykazań” – 11,5%, „trudno powiedzieć” – 5,2%. Otrzymany materiał empiryczny wskazuje, iż gimnazjaliści w wyraźny i silny sposób uważają Dekalog za ważny konstrukt moralności i zbiór zasad możliwych do realizacji.

W kontekście budowania własnej religijności w oparciu o poznawany poprzez przygotowanie do bierzmowania Kościół, zapytano gimnazjalistów o zestawienie obecnej religijności własnej z jej stanem w poprzednim roku, zanim rozpoczęło się przygotowanie do sakramentu inicjacji chrześcijańskiej. Wyraźna większość ankietowanych oceniła własną, subiektywnie pojmowaną religijność wkrótce po bierzmowaniu, jako intensywniejszą, niż przed przygotowaniem do tego sakramentu – 58,3%. Czwarta część – 27,1% – nie zauważyła zmian w jakości, zaś 6,3% – zadeklarowało obniżenie poziomu własnej religijności.

Wykres 21. Postanowienia po bierzmowaniu (dane w %)



Dodatkowo zapytano o postanowienia związane z życiem religijnym i udziałem w życiu Kościoła podjęte po przystąpieniu do sakramentu bierzmowania. Zabranym materiałem empiryczny prezentuje wykres 21. Pozwala on zauważyć, że znaczna część – 40,6% – nie podjęła żadnych postanowień na przyszłość. Czwarta część w ogóle nie odpowiedziała na tak zadane pytanie, zaś 16,7% – ogólnie stwierdziło, że takowe postanowienie podjęło, ale ich nie skonkretyzowało i podano na poziomie wysokiej ogólności. W ramach postanowień 6,3% chce zmieniać się na lepsze, 5,2% – planuje więcej modlić się i uczęszczać na msze, 2,1% – zadeklarowało chęć pogłębiania własnej wiary, zaś 1,0% ogółu wyraziło opinię o pracy nad lepszymi relacjami z rodzicami oraz intensywniejszym uczestnictwem w życiu Kościoła.

7. Próba podsumowania

Ostatnie lata to okres znacznego przyspieszenia wszelkich procesów, przy czym wyraźnie widać narastające tempo zachodzących zmian. Socjologowie, futurologowie oraz politologowie dostrzegając to tempo „życia w przeciągu”, skonstruowali wiele koncepcji, które w adekwatny sposób miały opisać te błyskawiczne przemiany²⁵. Zmiany te szczególnie i wielokierunkowo dotyczą pola religijnego i we współczesnych społeczeństwach mogą być intensywnie obserwowane w kategorii młodzieży²⁶. Młodzi bowiem cechują się specyficzną, w zestawieniu z ogółem społeczeństwa religijnością²⁷, a równocześnie stanowią kategorię społeczną wybitnie podatną na zmiany, w której zjawiska współczesne ujawniane są z wyjątkową siłą²⁸. Dlatego religijność młodych w czasach przemian i przełomów na różnych etapach i w szczegółowych kontekstach warta jest badań i może stanowić szerokie inspiracje poznawcze²⁹. To sprawiło, że podjęto się próby częściowego uchwycenia momentu religijności gimnazjalistów tuż po przyjęciu

²⁵ L. GAJOS, *Kondycja moralno-religijna polskiej młodzieży. Między empirią a teorią socjologiczną. Wkład księdza profesora Janusza Mariańskiego*, w: *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, red. J. Baniak, Poznań 2010, s. 159.

²⁶ S.H. ZARĘBA, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008, s. 503-509.

²⁷ W. PAWLIK, *O przemianach religijności młodzieży – próba typologii*, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor, Kraków 2008, s. 135.

²⁸ D. TUŁOWIECKI, *Wybrane zjawiska moralności małżeńsko-seksualnej w opiniach osiemnastolatków. Studium socjologiczne*, „Studia Teologiczne: Białystok – Drohiczyn – Łomża” 2010, nr 28, s. 455.

²⁹ E. WYSOCKA, *Młodzież a religia. Społeczny wymiar religijności młodzieży*, Katowice 2000, s. 7.

sakramentu bierzmowania. Dokonane pomiary w Publicznym Gimnazjum im. Ofiar Katynia w Piątnicy, w którym uczy się młodzież z dwóch parafii: Piątnicy i Dobrzyjałowa, pozwalają nakreślić szkic ich religijności w momencie przystępowania do sakramentu bierzmowania, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu kościelnego. Sakrament ten przyjęli po uprzednim przygotowaniu rozłożonym na cały rok szkolny. Uzyskane w trakcie pomiarów ankietowych dane pozwalają wysunąć ostrożne, zawężone do podłomżyńskich obszarów wiejskich wnioski.

1. Religijność piątnickich gimnazjalistów może być oceniona jako wysoka. Cechuje się wysokim wskaźnikiem głęboko wierzących (27,1%) i wierzących (58,3), bardzo niskim odsetkiem obojętności (2,1%) i niewiary (1,0%) oraz bardzo pobożną lub pobożną atmosferą domu rodzinnego (90,6%). Młodzi w wysokim stopniu uczestniczą w praktykach religijnych, a dla połowy jest to uczestnictwo systematyczne. Zdecydowana większość (82,3%) uczestniczy także regularnie w szkolnych lekcjach religii. Religijność piętnastolatków jest zatem silnie uwarunkowana rodzinnie i przez instytucję katechezy szkolnej. Nie jest ona pogłębiana poprzez udział w parafialnych grupach i wspólnotach.

2. Jakość wiedzy na temat sakramentu bierzmowania i Ducha Świętego jest wewnątrznie zróżnicowana. Wyraźna część bierzmowanych definiuje bierzmowanie jako sakrament, w którym działa Duch Święty. Wyraźne jest definiowanie tego znaku jako miary dojrzałości chrześcijańskiej, nie zaś etapu drogi do tej dojrzałości. Gimnazjaliści oceniają rangę bierzmowania jako wysoką, wartość dodatkowych trudów przygotowań, motywowaną zarówno religijnie, osobowościowo (być bardziej mądrym i odpowiedzialnym) i praktycznie (móc zawrzeć małżeństwo). Niemniej zastanawiać może szeroki margines pozbawionych motywacji do przyjmowania bierzmowania (19,8%).

3. Po okresie niemal rocznych przygotowań do przyjęcia drugiego sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego, młodzi definiują wiarę jako zjednoczenie z Bogiem w miłości i zaufaniu – 18,8%, uznawanie istnienia Boga i Jego działań – 19,8%, odwaga przyznawania się do Boga – 7,3%, praktyki religijne – 9,4%, postępowanie moralne – 7,3%, odczuwanie bliskości Boga – 2,1%. Są to definicje zróżnicowane: od redukujących wiarę do rytuałów, emocji, rygorystyki moralnej, do eksponowania wymiaru świadectwa i komunii.

4. Młodzi są przekonani, że z Bogiem, w którego w różnorodny sposób wierzą, mogą wchodzić w osobowe relacje (79,2%). Piąta część badanych

nie chciała odpowiedzieć, nie potrafiła określić lub wprost zaprzeczyła, by więź z Bogiem była możliwa.

5. Po kilkumiesięcznym przygotowaniu w parafii i w ramach katechezy szkolnej bierzmowani w większości potrafią wymienić Osoby Trójcy. Najwyższe wskaźniki wiedzy odnotowano wobec działającego i obdarzającego swymi darami w sakramencie bierzmowania Ducha Świętego. Przygotowanie jednak nie tylko podniosło w nich poziom wiedzy religijnej, lecz umocniło wewnętrzne przekonanie, iż Bóg jest jeden, ale w trzech Osobach (85,4%). Sama Osoba Ducha definiowana jest natomiast bardzo schematycznie (trzecia Osoba Trójcy), zaś trzecia część badanych w ogóle nie potrafiła podać kim jest Duch Święty.

6. Można ostrożnie wnioskować, iż wiedza religijna jest w pewien sposób oddzielona od doświadczeń życiowych gimnazjalistów, a wiara zamyka się jakoś w wąskim, religijnym świecie. Takie ostrożne wnioski można wysunąć z odpowiedzi na pytanie o miejsce działania Boga w świecie. Połowa uczniów bądź nie widzi, bądź nie potrafi wskazać aktywności Boga we współczesnym świecie. A ci, którzy je dostrzegają, ograniczają te aktywności i działania do natury – 11,5%, świata – 10,4%, cudów – 9,4%. Zaledwie 5,2% dostrzega działanie Boga w liturgii i sakramentach oraz tyleż samo – w akcjach charytatywnych. Tylko 3,1% dostrzega Boga pomagającego człowiekowi w sytuacjach trudnych i traumatycznych.

7. Jako źródła wiedzy i opinii na temat religii dominują w świecie gimnazjalistów: rodzice, księżą i katecheza szkolna. Ważne źródła to także: Internet, nauczyciele, książki, film. W takiej sytuacji ważne wydaje się opracowania dobrych źródeł internetowych jako pomocy w przygotowaniu do bierzmowania. W piątnickim gimnazjum istniała taka pomoc na szkolnej stronie, która zawierała pytania i odpowiedzi katechizmowe konieczne do nauczania przez młodzież. Wydaje się, iż taka strona dla bierzmowanych mogłaby zawierać linki do innych, kościelnych i ortodoksyjnych stron, które nastolatkom mogliby poznać przygotowując się do wkraczania w życie chrześcijańskie.

8. Wszystkie elementy składające się na przygotowanie do bierzmowania można uznać za skuteczne i spełniające swe cele. Obok katechezy, spotkań w kościele, rozmów z animatorem, postaw rodziców, osoby księdza i katechety, szczególne wyróżnienie zyskała w oczach młodych mała grupa rówieśnicza. Jej skuteczność została oceniona najwyżej (85,4). Nikt też nie wskazał jej jako czynnika zbędnego czy też niemożliwego, trudnego do zrealizowania. Dużą wagę w przygotowaniach miały spotkania w kościele, ka-

techeza szkolna, rozmowy z rodzicami, spowiedź, msze, kazania, egzamin, czynny udział w liturgii. Jako najtrudniejszy do sprostania element został uznany egzamin z katechizmu. Wszystkie te czynniki, w opiniach samych piętnastolatków wpłynęły na pogłębienie ich wiary (88,5%).

9. Obrzęd bierzmowania został dość szczegółowo zapamiętany przez dwie trzecia bierzmowanych. Najczęściej zwracano uwagę na sam moment bierzmowania dokonywany przez biskupa, na funkcję spełnianą w trakcie mszy. Trzecia część młodych nie zapamiętała żadnego momentu z bierzmowania, co może rodzić podejrzenia o obojętność i brak zaangażowania.

10. W zdecydowanej większości młodzi patrzyli na bierzmowania jako czynność religijną. Stąd dominował w trakcie nastroj: skupienia, uwagi, modlitwy, emocji. Obok tego jednak zauważalne jest występowanie braku koncentracji, zabawy, śmiechu, obserwacji innych, nudy i oczekiwania na koniec.

11. Zdecydowana większość (94,8%) pamięta imię otrzymane w trakcie sakramentu, jednak już trzecia część z nich nie potrafi uzasadnić wyboru tego imienia. Podobnie wybór świadka bierzmowania padał raczej na członków rodziny, niż rówieśnika, jednak wyraźna część nie potrafiła uzasadnić takiego wyboru, a tym bardziej określić oczekiwań wobec niego w przyszłości. Tylko piąta część młodych kierowała się w wyborze świadka jego religijnością a dziesiąta część oczekuje jego pomocy w kwestiach wiary.

12. W rodzinach bierzmowanych panowało raczej podejście podkreślające wagę sakramentu, jego religijny charakter. W znacznej mierze młodzi uczestniczyli w mszy obrzędowej wraz ze swoimi rodzinami i bliskimi. Po bierzmowaniu część z nich spędziła czas w gronie rodzinnym a nawet otrzymała prezenty. Udział rodziców, rodziny znacznie wzmacnia w gimnazjalistach poczucie wagi wydarzenia i buduje religijny charakter uroczystości.

13. Młodzi patrzą na Kościół jako na wspólnotę (51,0%) lub instytucję powiązaną z obyczajami i wiarą (41,7%). Wśród piątnickich piętnastolatków nie odnotowano rozumienia Kościoła jako instytucji czysto świeckiej, podmiotu życia ekonomicznego czy politycznej siły nacisku. Jeżeli interpretują przykazania kościelne (41,7% – nie zinterpretowało 5., przykładowego przykazania), czynią to w różnorodny, aczkolwiek życzliwy sposób.

14. Bierzmowanie jest „sakramentem startu” w chrześcijaństwo. Jednak zdecydowana większość młodych nie podjęła w związku z nim żadnych postanowień (65,6%), zaś ci, którzy takie postanowienia zadeklarowali – w zdecydowanej większości zarysowali ja na bardzo dużym poziomie ogólności.

15. Przygotowani do bierzmowania na terenie okolic Łomży odbyło się, w oparciu o deklaracje młodych, na właściwym poziomie. Jego skutecz-

ność trudna jest do określenia, ale składa się na nią zarówno wysiłek młodych, rodziców, szkoły, katechetów, parafii, przede wszystkim animatorów małych grup. Dostrzegane są pewne pola wymagające zagospodarowania: większa obecność Internetu (katolickich portali młodzieżowych) w przygotowaniach, akcent w definiowaniu bierzmowania na poznawanie chrześcijaństwa niż osiągniętą (osiaganą) dojrzałość, braki w wiedzy na temat Osoby Ducha Świętego, istoty bierzmowania, braki w motywacji wyboru imienia i oczekiwań od świadka, braki w postanowieniach, potrzeba zaangażowania w samą liturgię większej liczby osób, troska o kształt spotkań w grupach, ich systematyczność oraz osoby animatorów, zaangażowania rodziców. Zaniedbania na tak zarysowanych polach może bowiem prowadzić do sekularyzacji obrzędu i wzrost świeckiej optyki w trakcie przygotowań i sprawowania samego sakramentu, a w rezultacie do pożegnania z Kościołem. Szczególnie ważny wydaje się ukazywanie wiary w jej egzystencjalnym, a nie tylko obrzędowym, deklaratywnym czy konsekwencyjnym aspekcie.

INITIATION OR PARTING WITH THE CHURCH? OPINIONS OF GYMNASIUM STUDENTS OF PIĄTNICA ABOUT THE SACRAMENT OF CONFIRMATION – A SOCIOLOGICAL STUDY

SUMMARY

Confirmation is referred to as the sacrament of Christian initiation. But it happens that after receiving this sacrament, a certain number of people experience a decrease in religious-life activity and a departure from the Church community. Thus the sacrament of Confirmation is sometimes called the sacrament of parting with the Church. In order that such a “farewell” not take place in the Diocese of Łomża – certain initiatives have been taken up, which have as their aim the deepening of the faith at the moment of preparation for Confirmation. The article contains the results of empirical studies carried out among teenagers living in villages and attending school in Piątnica, that received the sacrament of Confirmation in 2010. Indicated in the text are the elements most effectively influencing their religious life and those that require additional precision.

MAŁGORZATA MAŁYSZKO

W KOMUNII Z BOGIEM? POSTAWY RELIGIJNE KOBIET W POWIEŚCIACH ELIZY ORZESZKOWEJ

Pozytywizm był epoką prymatu rozumu, zachwycania się prawami rządzącymi przyrodą i możliwościami nauki. Jakub A. Malik, opisując główne założenia filozofii pozytywistycznej, przytacza określenie Augusta Comte'a „religia ludzkości” jako znamienne dla całego prądu umysłowego epoki. „Fakt takiego kultu ludzkości wynika z zainteresowania nią pozytywistów jako największą, nadrzędną całością. (...) Pozytywiści nie zaprzeczali istnieniu Boga, ale uznawali, że jest niepoznawalny.”¹ Jednakże wśród pisarzy pozytywistów znalazły się wyjątki, twórcy zdecydowani na poszukiwanie prawdy o Bogu i człowieku, dążący do ukazania ich rezultatów we własnych dziełach. Stanisław Fita podaje nazwiska trzech pisarzy ze świata literatury zaangażowanych w takie poszukiwania: Bolesław Prus, Eliza Orzeszkowa i Henryk Sienkiewicz, odnotowując za Marianem Zdziechowskim, że to właśnie Orzeszkowa sięgnęła w nich najgłębiej².

Twórczość Orzeszkowej dzieli się na trzy okresy: 1866-1877; 1878-1891; 1892-1910³ i w takiej kolejności omówione będą powieści autorki zawierające elementy duchowości i postaw religijnych kobiet. Okres pierwszy scharakteryzować można jako zderzenie pozytywistycznych postulatów samorozwoju i pracy z faktem pozostawania w starych formach, co przejawia się poniekąd także na polu religii. Orzeszkowa tworzy szereg postaci kobiecych pełnych zewnętrznej pobożności. Chociaż dopełniane przez nie obrzędy i głoszone zasady moralne nadają im pozór osób wierzących, charakteru ich

¹ J. A. MALIK, *Prądy kulturalne i filozoficzne*, w: *Pozytywizm*, red. A. Skoczek, Bochnia, Kraków, (brak datacji), s. 23.

² S. FITA, *Pozytywista ewangeliczny. Problematyka religijna w twórczości Bolesława Prusa*, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin, 1993, s. 200.

³ Podział przyjęty za: G. BORKOWSKA, *Eliza Orzeszkowa. Biografia duchowa*, w: *Pozytywizm*, red. A. Skoczek, Bochnia, Kraków, (brak datacji), s. 309.

pozostawiają wiele do życzenia. Kobiety te otaczają się krucyfikami i różańcami, ale nie potrafią szczerze współczuć bliźniemu, a w swym postępowaniu nie kierują się boskimi przykazaniami. Takiej postawie przeciwstawione są nieliczne, pozytywne bohaterki, posiadające „żywą” wiarę i kierujące się przykazaniem miłości we wszystkich płaszczyznach życia, jak Waława z *Pamiętnika Waławy*, Stanisława Rumiańska z *Cnotliwych*.

Drugi okres twórczości poświęcony jest bardziej warstwom chłopskim, gdzie postawy religijne manifestowały się głównie u mężczyzn, czego najdojrzałszym przykładem jest Paweł Kobycy z powieści *Cham*.

Najdojrzałszym jest ostatni okres twórczości, w którym Orzeszkowa odkrywa w pełni nieadekwatność głoszonych przez pozytywistów haseł. W dążeniu do Boga cierpienie stanowi niezbędny element, pozwalający zrozumieć istotę dobra i zła, uodpornić człowieka na pokusy. Paradoksalnie, ten etap twórczości autorki nie obfituje we wzmianki o praktykach religijnych, ponieważ wiara w Boga jest przeżywana przez bohaterki w duszy, nie potrzebuje ujścia w zewnętrznych formach; emanuje z wnętrza poprzez działania oparte na miłości do świata i ludzi. Reprezentantkami takiej postawy są matka Romualda z *Ascetki* i Seweryna Zdrojowska z *Dwóch Biegunów* i *Ad Astra, Dwugłós*.

Z pierwszego okresu twórczości największą dewotką stworzoną przez Orzeszkową, wręcz karykaturą pobożności jest pani Apolonia Kuderska z powieści *Cnotliwi* (1871), z daleka pobłyskująca dwoma krzyżami i zachynająca każdą plotkę od słów „niech mnie Pan Bóg strzeże i broni od obmowy i odbierania sławy bliźniemu”⁴. Oskarża ona najuczciwszych członków swojej społeczności o przeróżne występki przeciw moralności, podczas gdy sama nurza się w grzechu. Orzeszkowa często ubiera przesadną dewocję i zakłamanie Kuderskiej w szaty komiczne, np. gdy kobieta obmawia Bogu ducha winnych mieszkańców miasteczka o niedostateczną religijność: – „(...) Oboje są śliczni, kochani, serdeczni, ale nie mają żadnej religii. Niech mię Bóg strzeże i broni od obmowy lub odbierania sławy bliźniemu, ale co prawda, nie widuję nigdy w kościele ani pana Edwarda, ani panny Wandy. Nieprawdaż, pani Stanisłowo, że panna Wanda nie bywa w kościele? Pani o tym wiesz jako najlepsza jej przyjaciółka.

– Nie umiem pani na to odpowiedzieć – odparła spytana – bo choć rzadko chodzę do kościoła, to jednak gdy raz tam jestem, to już modłę się tylko, a zatem nie widzę, kto jest w kościele, a kogo nie ma.”⁵

⁴ E. ORZESZKOWA, *Cnotliwi*, Warszawa, 1965, s. 37, 57, 77, 97, 106, 145, 146 i 219.

⁵ Tamże, s. 37 i 38.

Pani Apolonia ma też gotowe na każdą okazję religijne frazesy, a czas pomiędzy licznymi nabożeństwami, spotkaniami bractw szkaplerznych i różańcowych wypełnia szpiegowaniem i oczernianiem sąsiadów. Próbuje ona skłócać małżeństwa i pod płaszczykiem troski o dobre prowadzenie się rzuca kalumnie na młode, piękne kobiety. Oskarżając pannę Wandę o uwiedzenie żonatego sąsiada, Kuderska natychmiast dodaje, że zaczęła właśnie odmawiać godzinki do Przemienienia Pańskiego i pościć w intencji nawrócenia się nieszczęsnej na dobrą drogę.

Nie sposób przytoczyć tu wszystkich uszczypliwości i grzeszków dewotki, jednakże nie można pominąć głównej jej winy – całkowitego i zwinionego przez nią rozpadu własnej rodziny. Mąż Kuderskiej rozpija się, a dzieci niemalże przymierają głodem w jej brudnym mieszkaniu, co jest przez matkę skrzętnie ukrywane przed resztą miasteczka. Drastyczna jest scena powrotu kobiety do domu, gdzie mijając swe dzieci domagające się jedzenia, klęka ona przed zaimprovizowanym, domowym ołtarzykiem i po odmówieniu pacierza, opycha się wędliną i serem, zapijając winem. Narastające błagania najbliższych Kuderska zbywa we własnym sumieniu następującym rozumowaniem:

— Dać może kawałek bułki temu dzieciakowi? – szepnęła do siebie.

Myślała jeszcze chwilę, potem położyła na stole nóż i jedzenie i zaczęła liczyć na palcach, mówiąc do siebie półgłosem.

— Pierwsze pycha, drugie łakomstwo, trzecie gniew, czwarte nieczystość, piąte obżarstwo...

Zatrzymała się i podniosła w górę wskazujący palec.

— Otóż to – rzekła – obżarstwo! jeden z grzechów głównych! jak będę dzieciom dawała łakocie, to je przyuczę do obżarstwa!⁶

Obłudnej pobożności Kuderskiej przeciwstawione w powieści są dwie postacie kobiece: Stanisława Rumiańska i Joanna Starowolska. Pani Rumiańska jest szczęśliwą mężatką obdarzoną odwagą życia wedle głoszonych przez siebie zasad i głęboko pojętym współczuciem dla słabszych. To ona właśnie odkrywa dramat rodziny Kuderskich i z pomocą zaufanych osób ratuje od widma głodu i choroby zaniedbane dzieci. W jej ustach urywek modlitwy „Ojczy nasz” o wybaczeniu bliźnim nie brzmi jak puste słowa, ale nabiera treści – pani Stasia bowiem wybacza Kuderskiej oszczerstwo i lituje się nad nią.

⁶ Tamże, s. 123.

Pani Starowolska jest samotną wdową wychowującą w duchu chrześcijańskim podrzuconą jej przed laty dziewczynkę. Nie uczestniczy w życiu towarzyskim miasteczka i stroni od pokazywania się w kościele, jednak swój czas i pieniądze poświęca na służbę najuboższym i potrzebującym. Stanowi ostoję prawdziwej moralności i czynnie uczestniczy w niesieniu pomocy innym. Przybraną wnuczkę uczy zrozumienia praw boskich, kładąc nacisk zwłaszcza na przykazanie miłości, szeroko przez nią pojmowane. Cała prawda zawarta w *Cnotliwych* mieści się w paru wypowiedzianych przez nią do dziewczynki słowach:

„Dziecko moje! (...) tam po kościołach, do których dzwony te zwołują ludzi, modli się wiele serc obłudnych, fałszem i pokrzywdzeniem bliźniego splamionych. Pamiętaj o tym, pamiętaj na całe życie, aby gdy modlić się będziesz, serce twoje nie było tylko dla Boga, ale i dla ludzi miłości pełne, i że ten, kto się modli, cnoty szczerości, cnoty miłosierdzia i cnoty przebaczenia nie znając, ubliża Temu, dla którego cześć wygłasza ustami, i ze świętej wiary czyni sobie płaszcz ku pokryciu swej złości”.⁷

W powieści *Pamiętnik Waclawy* (1871) Eliza Orzeszkowa przedstawia trzy typy religijności kobiet, reprezentowane przez główne postacie kobiece – głęboka, „czysta” pobożność bohaterki tytułowej, poniekąd skostniała pobożność babek Hortensji i Ludgardy oraz powierzchowne praktyki religijne matki Waclawy, Matyldy.

Sama fabuła powieści dość gęsto przeplatana jest obrazami i treściami religijnymi – kościołami i sanktuariami, fragmentami mszy, wizerunkami modlących się kobiet, ślubami i pogrzebami. W swym dziele Orzeszkowa tworzy wizerunek Boga jako wielkiego umysłu, ducha rządzącego światem, którego można „rozumieć” i z którym można „rozmawiać” poprzez naukę i poznanie sił przyrody. Do Boga dociera się poprzez codzienną, rzetelnie wykonywaną pracę⁸. Odkrycia naukowe dokonywane przez ojca Waclawy nazywane są „rozmowami z Bogiem”, „odsłanianiem tajemnic” boskich⁹. Taka postawa ojca bohaterki oraz jej piastunki kształtuje wizerunek Boga mądrego, dobrego i otwartego na człowieka.

Waclawa wydaje się być typową, dobrze wychowaną panną: zna zasady etykiety, potrafi pięknie grać na fortepianie, włada językami obcymi i jest posłuszna woli rodziców. Jednakże kryje się w niej coś więcej niż wzorowe zachowanie: jest młodą kobietą o nieskazitelnej moralności i głęboko wpo-

⁷ Tamże, s. 83.

⁸ „Každy człowiek, który pracuje, rozumie myśl Bożą” – E. ORZESZKOWA, *Pamiętnik Waclawy*, Warszawa, 1988, tom I, s. 17.

⁹ Tamże, s. 18.

jonej religijności opierającej się na żywej wierze. Kieruje się ona chrześcijańskimi zasadami, nie wykorzystuje innych ludzi i przeprowadza w myślach rachunek sumienia. Opuszczając pensję, prosi Boga w modlitwie o przewodnictwo. Gdy po raz pierwszy publicznie ukazuje się w kościele w towarzystwie swych bogatych babek, rozproszona ciekawskimi spojrzeciami parafian, ubolewa nad swoim brakiem skupienia podczas nabożeństwa:

„(...) ja nie modliłam się... tak, nie modliłam się wcale. (...) gdzież podziało się to gorące, ciche natchnienie, z jakim po nocy bezsennej, owego pamiętnego dla mnie ranka, klęczałam przed oknem mego pensjonarskiego pokoiku i patrząc na słońce, które wschodziło, tak rzewnie, tak ciepło modliłam się do Boga królującego nad gwiazdami?”¹⁰

Do porządku niejako przywołuje ją widok rozmodlonego kuzyna; Waćława pada na kolana i oddaje się serdecznej modlitwie za jego losy.

Orzeszkowa nie podaje, kto wychował młodą bohaterkę w szczerzej pobożności. Prawdopodobnie jest to jej stara opiekunka Binia, która dwukrotnie w powieści czyni nad leżącą w łóżku Waćławą znak krzyża, przy czym podkreślona jest wielokrotność tego zachowania: autorka używa tu słów „jak zwykle” oraz „według swego od wielu lat powziętego zwyczaju”.¹¹ Piastunka staje się również przewodniczką swojej wychowanicy po mieście W., prowadząc ją przede wszystkim do sanktuarium maryjnego i pouczając o ważności widzianego tam wizerunku Bogurodzicy:

Oto (...) widzisz przed sobą jeszcze jeden pomnik wiekowy. Tu lud zmęczony przychodzi do cudami wślawionego ołtarza błagać o leki na zagojenie ran swoich. Tu słodkie oblicze Marii przez długie wieku patrzy na tłumy korne i rozmodlone, które w niej widzą symbol wiary”.¹²

Prawdziwe odczuwanie Boga w życiu zwiększa wrażliwość młodej panny na fałsz i zakłamanie obecne w świecie, w którym się z racji swego urodzenia obraca. Dobitnym przykładem staje się tu oburzenie Waćławy podczas ceremonii ślubnej jej przyjaciółki Zenony i pana Michała. Podczas gdy bohaterka głęboko przeżywa powagę sakramentu, skupiona na składanej przez nowożeńców przysiędze przed „groźnym obliczem Boga, promieniującym z ołtarza”¹³, tłum zaproszonych gości rozmawia. Waćława unosi się w myślach, że nawet u stóp ołtarza ludzie Ci nie są w stanie zachować należytej powagi. Modli się jednak o przyszłe szczęście przyjaciółki.

¹⁰ Tamże, s.107.

¹¹ Tamże, s. 52 i 368.

¹² Tamże, s. 340.

¹³ Tamże, s. 413.

Religijność Waci znana jest najwidoczniej wszystkim jej towarzyszkom. Jedna z nich, Zosia, prosi ją o modlitewne wstawiennictwo za nią w dzień oczekiwanych przez nią oświadczeń ukochanego.

W kluczowym momencie swojego życia Waćława robi rachunek sumienia, podsumowując swoje życie i dokonania, analizując je pod kątem chrześcijańskiej pomocy bliźnim. Przebija w nim wyraźnie wzór ojca jako człowieka bliskiego Bogu.

„(...) Może wezbrało ci kiedy serce jakim szerokim, pięknym uczuciem, co by nie ciebie samą miało na celu, ale tysiące braci, na jednej ziemi z tobą żyjących, cierpiących? Może walcząc z sobą i z ludźmi, z trudem obalając przeszkody, pięknym jakimś postępkim albo ciężką pracą zbliżyłaś się choć na krok jeden do tego Boga, co króluje nad gwiazdami, z którego myśli wielkiej uczy się ojciec twój przez całe pracowite i zacne swe życie? Nie. Ty nic z tego nie zdobyłaś”¹⁴

Powyższe rozważania kierują bohaterkę na drogę codziennej pracy i dążenie ku wzrostowi moralnemu. Częściowo powodowana problemami finansowymi, Waćława rozpoczyna nowy, inny żywot w mieście, gdzie kształtuje się jej charakter i umacnia wiara.

Zupełnie inny typ pobożności reprezentowany jest przez babki Waćławy, Hortensję i Ludgardę. Choć z pewnością głęboko zakorzeniony w obu kobietach, nie posiada on tej żywości i ufności, a osadza się on raczej na przedmiotach kultu. Pokój babki Ludgardy zdominowany jest przez „wielki, czarny krzyż z Chrystusem ze słoniowej kości” i bardzo dużą Biblię oprawioną w czarny aksamit, ze srebrna klamrą. Ludgarda z pewnością często się modli, o czym świadczą wkłęsłości utworzone na poduszkach klęcznika, jednakże w powieści zazwyczaj przedstawiona jest ona siedząca z Biblią na kolanach, wpatrująca się w zawieszoną u okna klatkę z kanarkami. Pismo Święte służy jej raczej jako przedmiot, którym zasłania się przed ciekawskim wzrokiem wnuczki, być może i siostry Hortensji, umysł jej zaś skupiony jest na własnej niedoli. Ludgarda nie czyta Biblii, ale się w nią „wpatruje”¹⁵

Pokój babki Hortensji urządzony jest z większym przepychem niż skromna siedziba Ludgardy. Na ścianach wiszą dwa ogromne obrazy o treści religijnej, ozdobione złotymi ramami: Madonna z Dzieciątkiem i Chrystus na krzyżu. Klęcznik także wyposażony jest w aksamitne poduszki, nie ma jednak wzmianki o stopniu ich zużycia. Krzyż stojący w pokoju jest ze

¹⁴ Tamże, s. 429.

¹⁵ Tamże, tom I, s. 140 i 143; tom II, s. 46.

srebra, obok znajduje się „czarno oprawna bogata księga nabożna”¹⁶. I tu także starsza kobieta nie modli się, ale wpołleży na otomanie, zaś wzrok zatapia w poduszkach klęcznika.

Hortensja całe życie była pobożna, o czym zaświadcza Waclawa, wspominając rozmowę prowadzoną w szerszym towarzyskim gronie, na temat szczęścia i jego miejsca na świecie. Podczas gdy jej siostra upatruje szczęścia w twarzy małej dziewczynki cieszącej się lalką otrzymaną w prezencie, Hortensja znajduje je „u stóp ołtarza”¹⁷. W ostatnich latach przed śmiercią spędza ona czas na czytaniu religijnych ksiąg, m.in. „Naśladowania Chrystusa” Tomasza à Kempis.

Matylda, matka Waclawy, reprezentuje trzeci typ kobiecej pobożności – najbardziej powierzchowny i automatyczny. Choć w jej pokoju znajduje się klęcznik, pani Matylda modli się siedząc na sofie, z książką do nabożeństwa umieszczoną na kolanach¹⁸. Brak właściwej modlitwie postawy, tj. klęczącej, świadczyć może o lekceważącym stosunku do tej praktyki religijnej.

Po utracie majątku pobożność Matyldy wzrasta, zaczyna się ona modlić częściej i przez dłuższy czas. Nie jest to jednak zawsze modlitwa głęboka, co zauważa córka bohaterki, stwierdzając w duchu, że umysł matki nie jest ani skłonny do dewocji, ani przyzwyczajony do dłuższego skupienia na sprawach niematerialnych. Podkreśla, że modlitwa nie daje jej pocieszenia: „(...) miałam więc nadzieję, że rozmowa z Bogiem zbawienniej na nią podziała niż rozmowa z nami; lubo z innej strony uważałam już była nieraz, iż modlitwa rzadko ją pocieszała”¹⁹.

Urządzając nowy dom w mieście, Waclawa zapewnia matce wszystkie przedmioty do jakich przywykła: pośród dywanów, firanek i kotar wymieniony jest klęcznik. Umieszczenie tego sprzętu w sypialni pani Matyldy jest równoważne z uznaniem, iż jest ona osobą pobożną, lecz kluczowe słowo: „przywykła” wzmacnia automatyczny charakter jej modlitwy, nie czyniąc z niej potrzeby serca, lecz zaledwie przyzwyczajenie.

Podobną postacią jest Ewa z powieści *Na dnie sumienia* (1873). Będąc wychowaną w zbytku i nie mogącą się obejść bez luksusowych przedmiotów, kobieta ta nie spędza czasu na rozważaniach duchowych. Co prawda, w zamieszkiwanym przez nią zameczku znajduje się cały pokój wypełniony symbolami religijnymi, ale Ewa rzadko go jednak odwiedza.

¹⁶ Tamże, tom II, s. 43 i 44.

¹⁷ Tamże, s. 28.

¹⁸ Tamże, s. 141.

¹⁹ Tamże, s. 177.

Pomieszczenie to utworzyły kobiety panujące w zamku kilka wieków wcześniej. Zdobne w obrazy o tematyce religijnej, posiada ono ołtarz przypominający wiernie ołtarze kościelne, obok którego stoją posągi „apostołów czy męczenników”²⁰ – (co do tego bohaterka nie ma pewności, co świadczy o jej powierzchownym traktowaniu spraw religijnych) oraz alabastrową lampę na srebrnym łańcuchu palącą się przed obrazem. Wszystko to ustrojone bukietami i wieńcami kwiatów, ale kwiatów sztucznych, co ponownie podkreśla brak regularnych wizyt. Księga do nabożeństwa jest bogato zdobiona, oprawiona w aksamit ze złotymi wyciskami i klamrami, ale leży ona na stopniach ołtarza, być może porzucona tam po pobieżnej lekturze.

Pozbawiona stałego zajęcia i nieznająca prawdziwej miłości kobieta udaje się do tejże kaplicy szukając uspokojenia i pocieszenia w smutku. Niestety, brak regularnych praktyk religijnych i w tym przypadku nie przyniósł modlitwy niosącej ukojenie; jej westchnienia przypominają ziewanie, a modlitwa ogranicza się do odczytania słów z książki do nabożeństwa, z braku skupienia kilkanaście razy rozpoczynanego. Po daremnych próbach książka wypada jej z rąk, a kobieta osuwa się na stopnie ołtarza, załamana świadomością, że modlić się nie może.

Ta dramatyczna próba kontaktu z Bogiem nie jest wszakże jedyna. Orzeszkowa opisuje inne tego typu starania, które zwieńczone były chwilami „gorącej ekstazy”²¹, jednakże nie wypływały one z modlitewnej jedności z Bogiem, a jedynie z podniecenia nerwów.

„W modlitwie jej, w podniesieniu jej oczu ku niebu lub obrazowi świętemu sama tylko panowała wyobraźnia. Symbol, ubrany w uploty barw i czarodziejstwa sztuki, owiany mgłą woni i tonami śpiewów uderzał jej zmysły i przebijał się przez nie w tę dziedzinę umysłu kędy samowładnie panuje imaginacja. Idea wielkiego, jedyne Boga, potężnego Stwórcy i ożywczego Ducha wszechrzeczy nie mogła wnikać w głębię jej istoty przez ciasne te otwory (...). Ewa widziała symbol tylko, wierzyła w symbol i zachwycała się symbolem. Tajemniczy urok symbolu wprawiał ją niekiedy w gorączkę i ekstazę, które jednak jak wszystko sztuczne i nie biorące źródła z samego dna istoty ludzkiej, wyczerpały się w końcu.”²²

²⁰ E. ORZESZKOWA, *Na dnie sumienia*, Warszawa, 1951, tom II, s. 32.

²¹ Tamże, tom II, s. 33.

²² Tamże, s. 34.

Orzeszkowa daje do zrozumienia, że warunkiem prawdziwej modlitwy jest głęboka wiara i szczerza miłość, których rozpieszczona, kapryśna kobieta nie posiada. Rozedrgane nerwy mogą nieść ze sobą wizję, ale nie będzie ona płynęła z natchnienia Duchem Świętym, a jedynie z fizycznego rozstroju organizmu.

Krótkie wzmianki o religijności kobiet u Orzeszkowej znajdują się w dość mało znanej powieści epistolarnej *Maria* (1877). Pojawia się tam Klotylda, opanowana miłosnymi zapędami stara panna, która na intencję szczęśliwego zamążpójścia „pości we wtorki do św. Antoniego”²³. W pokoju swym urządza ona ołtarzyk strojny w kwiaty, muśliny i pióra, przed którym modli się wieczorami, zapewne prosząc Boga o narzeczonego.

Główna bohaterka powieści w modlitwie znajduje ukojenie głębokiego wewnętrznego konfliktu między miłością do dawnego znajomego a poczuciem obowiązku do niekochanego przez nią męża. Podejmując decyzję o pozostaniu u boku tego drugiego, Maria porównuje chwile zamyślenia nad swą przeszłością do „przebierania paciorków różańca” i przywołuje w modlitwach Ducha Świętego, powołując się w chwili wahania na chrześcijańską wiarę i miłość²⁴.

Podobnie jak praktyka religijna Ewy Dembielińskiej z *Na dnie sumienia*, na kulcie symbolu opiera się także pobożność hrabiny Izabeli Odropskiej z *Pierwotnych* (1883). Już sam tytuł powieści sugeruje ukrytą prawdę o jej bohaterach, którzy, choć zamieszkują dwory i posiadają wysoką kulturę osobistą, mało różnią się w głębi duszy od ludzi nie znających cywilizacji – są powierzchowni, łatwo ulegający wrażeniom, zmienni, nie kierujący się w życiu zasadami moralności²⁵.

Hrabina Odropska wydaje się kobietą bardzo pobożną. Odziana w czern, stroniąca od przyjęć i salonowego flirtu, spędza czas na podróżowaniu po sanktuariach, utrzymywaniu licznych znajomości z księżmi i zakonnikami, studiowaniu katolickich ksiąg i kolekcjonowaniu relikwii. Bierze ona czynny udział w kobiecych stowarzyszeniach religijnych i prowadzi ożywioną korespondencję z ojcem Faveur²⁶, pod którego duchową opieką

²³ E. ORZESZKOWA, *Maria*, Warszawa 1972, s. 76.

²⁴ Tamże, s. 208.

²⁵ Orzeszkowa przedstawia zamysł powieści i tłumaczy znaczenie tytułu w liście do Teodora Tomasza Jeża z 22 listopada 1880 roku; *Listy zebrane*, tom 6, za: S. FITA, „Eliza Orzeszkowa w poszukiwaniu religii”, w: *Problematyka religijna w literaturze Pozytywizmu i Młodej Polski: świadectwa poszukiwań*, red. S. Fita, Lublin, 1993, s. 73.

²⁶ Imię to Orzeszkowa nadała ironicznie (*faveur* znaczy *łaska*).

umieszcza także swą jedynaczkę, Adolfinę. Jednakże pozory te mylą, hrabina nie żyje według głoszonych wszem i wobec zasad, jest obłudna i płytką. Jak pisze Maria Żmigrodzka, pani Izabela „szuka w dewocji środków zapełnienia pustki swego życia i narzędzia subtelnej kokieterii, nie stosując bynajmniej do własnego postępowania zakłamanych frazesów moralnych, wygłaszanych na każdym kroku”²⁷.

Zachowanie hrabiny często wywołuje na twarzy czytelnika żartobliwy uśmiech. Przykładowo, pani Izabela w sanktuarium w Lourdes leczy „napadające ją (...) ziemskie skłonności, a także uporczywy katar żołądka sprawiony zapewne częstym zmienianiem europejskich restauracji.”²⁸ Pretenduje ona do roli znawczyny ukrytych zamiarów boskich, tłumacząc córce, że „Pan Bóg kazał nam być bardzo grzecznym względem tych, którzy są w przykrej pozycji”²⁹, ponadto, swoje prywatne chęci podpira Jego autorytetem, nakłaniając Adolfinę do zamążpójścia.³⁰ W jej bibliotece obok dzieł św. Tomasza z Akwinu stoją salonowe romanse Pauliny Craven.

Powierzchowne rozumienie symboliki krzyża ukazane jest w liście do przyjaciółki, od której pani Izabela wykradła powieść Zoli. Nie mogąc oprzeć się pokusie przeczytania zakazanej książki, hrabina zrzuca winę na brak krucyfiksów i wody święconej w sypialni przyjaciółki, które to „niezawodne oręża”³¹ odegnałyby od niej siły nieczyste. Krzyż jest tu traktowany jak rekwizyt używany do walki ze złym duchem, nie jako symbol męczeńskiej śmierci Chrystusa.

Hrabina Odopolska otacza się licznymi figurkami aniołów i zbieranymi po świecie relikwiami, których stosy zalegają jej buduar. Zgromadzone są tam także krucyfiks, medaliki, obrazy Matki Boskiej i obrazki świętych, papieży i biskupów wraz z wizerunkami przedstawicieli niższych szczebli kościelnej hierarchii. Kurzem obrastają także niezliczone różańce i medale, „otarte o cudotwórczy obraz jakiś lub relikwiarz”, a także skrawki kartek z modlitwami odpustowymi i inne dewocjalia. Cały ten natłok Orzeszkowa podsumowuje jednym słowem: „muzeum”, po którym zresztą pani Izabela chętnie oprowadza zwiedzających.³²

²⁷ M. ŻMIGRODZKA, *Wstęp do Pierwotnych*, Warszawa, 1952, s. 7.

²⁸ E. ORZESZKOWA, *Pierwotni*, Warszawa 1952, s. 15.

²⁹ Tamże, s. 54.

³⁰ Tamże, s. 220.

³¹ Tamże, s. 193.

³² Tamże, s. 109.

Stanisław Fita, pisząc o wczesnych powieściach Orzeszkowej³³, podkreśla za Marią Żmigrodzką znaczny wpływ na Orzeszkową dzieł Henryka Tomasa Buckle'a, w którego *Historii cywilizacji angielskiej* autorka odnaleźć mogła fragment o wierzeniach dawnych plemion, które, choć przyjmowały chrześcijaństwo, czyniły to tylko z pozoru, dopełniając obrzędów i modląc się nawet, ale w duszy pozostając nadal poganami. Taka właśnie jest pobożność hrabiny Odropolskiej.

Będąc pobożną jedynie powierzchownie, hrabina nie jest w stanie przekazać istotnych treści religijnych córce Adolfinie. Młoda dziewczyna wychowywana jest od dziecka w otoczeniu świętych obrazów i prowadzi obowiązkową korespondencję z duchownym, pomimo wrażliwości i większej rozważliwości nie posiada w sobie głębokiej wiary, która uchroniłaby ją od zgubnego wpływu pseudo-rewolucjonistycznych poglądów Eugeniusza Skiby. Młody człowiek sieje w jej umyśle zwątpienie we wszelkie możliwe wartości, nie ofiarując nic w zamian. Adolfinie oprócz powierzchownej religijności nie ma argumentów do obrony. Wpojony przez hrabinę nawyk modlitwy nie przynosi ukojenia duszy, gdyż dziewczyna nie potrafi modlić się naprawdę. Nie pomaga w potrzebie ani wielki krucyfik, ani obraz świętej Elżbiety Węgierskiej.

Adolfinie dostrzega hipokryzję matki, która chwilę po wypowiedzeniu pobożnej formułki działa przeciwnie do sensu głoszonych słów. Pod wpływem Eugeniusza wyśmiewa i porzuca korespondencję z ojcem Faveur, a także zaprzestaje snuć mrzonki o naśladowaniu podziwianych przez nią świętych. Młody mężczyzna bardzo szybko i z małym wysiłkiem przekonuje ją, że niebo to tylko warstwy powietrza, a siostry miłosierdzia nie zmieniają świata na lepsze.

Żmigrodzka twierdzi, że „religia dla przedstawicieli burżuazji i warstw arystokratyczno-ziemiańskich to (...) zaporę przeciw rewolucji, środek obrony własnych pozycji społecznych.”³⁴ Religijność w *Pierwotnych* opiera się na wzorcach zachodnich, mając niejako w pogardzie to, co polskie. Hrabina Odropolska spowiada się tylko w Rzymie, nie uznając spowiedników lokalnych. Nie chce też słuchać o cudzie, który zdarzył się w jej parafii:

„Cud wydarzony w Kołdunkach w parafii bałbocińskiej (...) był prostą niedorzecznością, historią à dormir debout, grubą śmiesznością. Bo prze-

³³ S. FITA, „Eliza Orzeszkowa w poszukiwaniu religii”, w: *Problematyka religijna w literaturze Pozytywizmu i Młodej Polski: świadectwa poszukiwań*, red. S. Fita, Lublin, 1993, s. 67 i następne.

³⁴ M. ŻMIGRODZKA, *Wstęp do Pierwotnych*, Warszawa, 1952, s. 7.

cież czym innym wcale jest Lourdes, a czym innym są Kołdunki, tak jak porównania czynić nie można pomiędzy kapucynem brazylijskim Witalisem Marią Gonzalves Oliveira z Pernambuco a wspomnianym przez Żytnicką księdzem Kredowskim, proboszczem parafii bałbocińskiej. Coś, co stać się może tam, (...) tu najzupełniej jest niemożliwe. Cud polski i w dodatku chłopski!”³⁵

Hrabina Odropolska jest niewzruszona wobec podobnych objawień. Za „duchowąż ojczyznę” uważa Rzym.

Zupełnym przeciwieństwem hrabiny Izabeli jest pani Andrzejowa Korczyńska z *Nad Niemnem* (1888). Wdowa po bohaterze powstania styczniowego, choć zawsze pobożna, po śmierci męża popadła w dewocję. Przez dwadzieścia trzy lata żyła w osamotnieniu, spędzając czas w pokoju, który wyglądem swym przypominał kaplicę. Tu także rzuca się w oczy czytelnikowi wielki czarny krzyż z Chrystusem z kości słoniowej, taki sam jak krucyfiks babki Ludgardy z *Pamiętnika Wacławy*, oraz pięknie zdobiony klęcznik z bogato oprawioną księgą do nabożeństwa. Zważając na surowy charakter właścicielki klęcznika, pozbawiony jest aksamitnych poduszek, które zmniejszyłyby być może stopień umartwienia pani Andrzejowej.

Religijność wdowy została określona w powieści jako głęboka, choć „niezupełnie prawowierna”³⁶. Nie skupiała się ona na symbolach, jak Ewa Dembielińska i Izabela Odropolska, nie uznawała drobnych przedmiotów kultu – poświęconych obrazków, posążków i innych dewocjonalików. Posiadała za to głęboką wiarę w ideę Boga jako dobrego opiekuna, wypływającą z potrzeb jej duszy. Wierzyła także w życie pozagrobowe, lecz w wierze tej posunęła się tak daleko, iż uznała, że dzięki miłości do zmarłego męża jest ona w stanie przeniknąć duchem do świata zmarłych i porozumiewać się z nieboszczykiem.

Najważniejszym wydarzeniem jej pustelniczego życia była wizja męża błogosławiącego ją z obłoków. Doszło do niej na skutek bardzo silnego podrażnienia nerwowego spowodowanego oświadczeniami starającego się o nią sąsiada. Przytłaczające poczucie winy wobec zmarłego męża i dojmujący strach, że kontakt z nim może zostać przez jej powtórne zamążpójście zerwany spowodowały nerwowy rozstrój kobiety, która padając na twarz przed krzyżem, modliła się nie do Boga, lecz do ukochanego, błagając o wybaczenie.

³⁵ E. ORZESZKOWA, *Pierwotni*, Warszawa, 1952, s. 111.

³⁶ E. ORZESZKOWA, *Nad Niemnem*, Warszawa, 1954, tom III, s. 23.

„Bogato rozwinięte, piękne jej ciało wilo się u stóp czarnego krzyża w objęciach upokorzenia i skruchy, a dusza niby sztyletem niewysłowioną tęsknotą przebita z takim natężeniem wszystkich sił wzbila się ku temu, za kim tęskniła, że wywołała jedną z tych wizji, których organizmy ludzkie w wyjątkowych tylko stanach ciała i ducha ulegają. Była to halucynacja posiadająca dla niej wszystkie cechy dotykanej rzeczywistości”³⁷

To mistyczne przeżycie pogłębiło jej wiarę w pozagrobowe życie męża i zapoczątkowało jej wielogodzinne umartwienia przed krucyfiksem. Były to praktyki nie do końca zgodne z oficjalnymi zasadami Kościoła, gdyż pani Andrzejowa nie korzystała już z książki do nabożeństwa, a modliła się własnymi słowami; nie do Boga jednakże – raczej do męża.

Kiedy po latach odkrywa, że źle pokierowała wychowaniem syna, w pierwszych swych słowach powołuje się na imię Boga, a w chwilę później dodaje, by jednak udał się na mogiłę ojca. Gdy syn nazywa ojca swego szaleńcem, wdowa wpada w rozpacz i rzuca się na kamienną posadzkę komnaty, po raz kolejny błagając zmarłego o wybaczenie. Po dłuższym okresie leżenia na ziemi, patrzy w niebo i doznaje wizji po raz drugi. Ponownie widzi ramię męża wyciągające się nad jej głowę w geście błogosławieństwa czy wybaczenia.

Obie wizje można nazwać doznaniem mistycznym, chociaż nie są one prawowierne, gdyż ich sednem nie jest łączność z Bogiem, ale z ukochanym. Nie są także poprzedzone modlitwą do Boga, ale rozstrojem nerwowym. Trudno także doszukać się w nich łaski Bożej, czy interwencji Ducha Świętego. Pani Andrzejowa, pomimo swych umartwień, świętą ani błogosławioną nie jest. Wydaje się, że sama rozeznaje przyrodzony charakter swych widzeń (podrażnienie nerwów), co nie powstrzymuje jej od dalszego zagłębiania się w poszukiwanie kontaktu ze zmarłym mężem, które odsuwa ją coraz bardziej od Boga i tradycyjnie pojmowanej pobożności.

Skłonność do umartwień ciała przejawia także siostra Mechtylda z noweli *Ascetka* (1896). Są one znacznie surowsze od wielogodzinnych modlitw pani Andrzejowej, jakkolwiek ich źródłem również nie jest wyłącznie miłość i oddanie Bogu. Siostra Mechtylda ucieka dzięki nim zarówno od świata, który postrzega jako grzeszny, jak i od siebie samej – kobiety zranionej emocjonalnie.

Pozornie jej praktyki nie budzą wątpliwości wśród otaczających ją zakonnic, wręcz przeciwnie, wiele z nich uznaje ją prawie za świętą, obdarzo-

³⁷ Tamże, tom III, s. 22 i 23.

ną boską łaską doznawania wizji. Uważana jest ona za „najświętobliwszą, (...) najgorliwszą z Pańskich służebnic”³⁸. Prawda jednakże jest inna – siostra Mechtylda przeżywa kryzys duchowy, umiera „od wewnątrz”. Co gorsze, budzi się w niej nienawiść i zapiekły żal wskutek napotkania na swej drodze dziecka dawnego ukochanego i jej przyjaciółki. Mała Klarcia, osadzona w klasztornej szkole przez rodziców, otwiera po latach ranę tkwiącą w duszy zakonnicy, ranę najwidoczniej wciąż krwawiącą, niezabliźnioną. Doznana przed laty emocjonalna krzywda jest powodem, dla którego siostra Mechtylda postępuje coraz dalej na drodze umartwiania ciała, którą obrała sobie jako środek ku uleczeniu chorej duszy.

Orzeszkowa z dystansem opisuje proces mający miejsce w psychice kobiety i jego zewnętrzne objawy. Dystans ten podkreśla umieszczenie w utworze postaci matki przełożonej, Romualdy, której franciszkańska wizja pobożności i głębokie zrozumienie spraw ludzkich dobitnie odróżnia ją od ascetycznej postawy siostry Mechtyldy³⁹. Już od pierwszej wymiany zdań dwóch zakonnicy rzuca się w oczy dzieląca je różnica. Zgodnie z regułą zakonną siostra Mechtylda zmuszona jest poprosić przełożoną o zezwolenie na dodatkowe umartwienie się – chce ona spędzić noc na modlitwach, gdyż za grzech ciężki uznaje ona brak koncentracji na Mszy św., spowodowany pojawieniem się tam Klarcia. Matka Romualda widzi to, drobne jej zdaniem przewinienie, w zupełnie innym, ludzkim świetle:

„Wielce dbała o duchową czystość i doskonałość sióstr jej zwierchnictwu poddanych, dla zdrowia ich ciał nie była także obojętną, a zbyt czyste ich umartwienie niewiele zajmowało miejsca w prostym i łagodnym całokształcie głębokiej przecież jej wiary. Chudość i przezroczyta bledność siostry Mechtyldy od dawna już ją niepokoiły i wiedziała ona dobrze, czym dla kruchego naczynia duszy musiała być noc spędzona bez snu i spoczynku, w roztkliwieniach skruchy i pokuty, na marmurowej posadzce najświętszej z klasztornych kaplic”⁴⁰.

³⁸ E. ORZESZKOWA, *Ascetka*, w: *Melancholicy*, tom II, Warszawa, 1949, s. 10.

³⁹ S. Fita podkreśla, że postać świętego Franciszka z Asyżu była szczególnie bliska piszącym na przełomie XIX i XX wieku za sprawą wydanych we Francji książek P. Sabatiera *Vie de S. Francis d'Assise* (Paris, 1889) i E. Renana *Nouvelles études d'histoire religieuse* (Paris, 1884), a także *Kwiatków Świętego Franciszka z Asyżu* w przekładzie Leopolda Staffa. S. Fita, „Pozytywista ewangeliczny? Problematyka religijna w twórczości Bolesława Prusa”, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin, 1993, s. 196.

⁴⁰ E. ORZESZKOWA, *Ascetka*, w: *Melancholicy*, tom II, Warszawa, 1949, s. 20 i 21.

Przełożona umiejętnie odwraca uwagę siostry Mechtyldy od domnianego grzechu, podkreślając wielkość miłosierdzia Bożego, jednakże doskonała znajomość reguły umożliwia drugiej otrzymanie koniecznego zezwolenia. Spędza ona noc leżąc krzyżem przed ołtarzem, z powrozem na szyi, modląc się, aby Bóg uwolnił ją od wspomnień swej młodości.

Dystansując się od postaci siostry Mechtyldy, Orzeszkowa w paru słowach kreśli motywy jej wstąpienia do zakonu. Nie jest to szczere powołanie, ale zawód miłosny, poprzez który młoda kobieta popadła w depresję. Autorka bez ogródek ujawnia, iż „kilka książek przeczytanych, parę wypadkowych, lecz przez nią skwapliwie wyzyskanych spotkań o całej przyszłości jej zadecydowało”⁴¹. Choć bohaterka posiadała wiarę, główną pobudką jej działania okazała się konieczność przelania na jakiś obiekt wynikającej z jej psychiki potrzeby miłości. Zakon stał się dla niej tarczą chroniącą przed światem zewnętrznym i płynącym z niego bólem. Już w klasztorze, po odbyciu nowicjatu, wymogła na poprzednicze matki Romualdy, aby nie mieć styczności ze świeckimi wychowankami pobierającymi tam nauki. Zrywając więzi ze światem, poświęcała się przez lata dążeniu do Boga, połączonym z umartwianiem ciała. Najbardziej cieszyła ją w klasztorze samotność, możliwość spędzania w swej celi długich godzin na rozmowie z Bogiem i ścisłym rachunku sumienia. Orzeszkowa dość ironicznie nazwała ją „zropaczoną przez ziemię i pocieszaną przez niebo melancholiczką”⁴².

Kryzys duchowy siostry Mechtyldy także odarty jest przez autorkę ze znamion duchowości i sprowadzony do prostej fizjologii – wycieńczone ciało i przemęczony wielogodzinnymi modlitwami duch, brak nowych bodźców i jednolitość umysłowego wysiłku pozbawiły kobietę tej żywości wiary, jaką posiadała dotąd. Cierpiąca zakonnica widziała w tym próbę zesłaną jej przez Boga, nie biorąc pod uwagę faktu, że organizm ludzki ma swoje potrzeby i możliwości. Na tym tle budzi się w niej nienawiść do dziecka, które jak cierń tkwiący w sercu, przypomina jej o własnej przeszłości.

Rozważając raz jeszcze tę przeszłość, siostra Mechtylda popada w przygnębienie i niekontrolowanie krytykuje dzieło boskie. Zdając sobie sprawę z tego, co czyni, zapada się głębiej – w samooskarżenie. Rozpaczając nad „zdradzeniem Boga”, przesuwając przedmiot nienawiści ze świata zewnętrznego na własne ciało, postanawia się ukarać poprzez biczowanie:

⁴¹ Tamże, s. 28 i 29.

⁴² Tamże, s. 33.

„Tak, tak! Jeszcze częściej i jeszcze mocniej! Nigdy za często, nigdy za mocno... Gdyby to było podobnym i gdybyś Ty, Panie, na to pozwalała, jakże byłoby dobrze całkiem ten łachman rozszarpać i z więzienia jego wypuścić ptaka – duszę!”⁴³

I tym razem autorka dystansuje się od aktu pokutnego zakonnicy, nazywając go „katowaniem się”. Świadomym zabiegiem literackim jest tu umieszczenie obrazu budzącej się do życia przyrody obok wizerunku poranionej kobiety leżącej na posadzce przed krzyżem. Wizja ogrodu klasztornego o świcie, wraz z „rumianym obłokiem”, zielenią drzew i jaskółką jest być może metaforą dobrego Boga – Stworzyciela świata, który nie wymaga pogńębienia ciała, gdyż stanowi ono część natury i jest Jego dziełem na równi z duszą.⁴⁴

W tajemnicy przed resztą zgromadzenia bohaterka przywdziewa włościankę, która rozjątrza jej rany. Doznaje ona ponownie uczucia nadprzyrodzoności, wierząc, że łaska Pana powraca do niej dzięki umartwieniu ciała. Orzeszkowa po raz kolejny nie pozostawia czytelnikowi żadnych złudzeń. „Była chorą, całe jej ciało zdawało się być jedną raną, ale przez ten stan właśnie sprawiane głębokie osłabienia, a także nadzwyczajne sny i widzenia niewymownie ją uszczęśliwiały.”⁴⁵ Wizje zakonnicy sprowadzone zostają do wytworów wyobraźni osoby z rozstrojem nerwowym. Choć wielokrotne widzenia twarzy Chrystusa nadawało jej pozory osoby głęboko zakochanej, nie płynęły one z łaski bożej, a wyłącznie z nieubłaganych praw biologii.

Po raz kolejny dochodzi do starcia światopoglądu ascetki i matki przełożonej, która widząc post podlegającej jej zakonnicy nakazuje jej jeść. Matka Romualda uosabia mądrość kobiecą w małym świecie klasztoru. Reprezentuje odmienny model pobożności. Jej rozsądne podejście do spraw doczesnych burzy się na widok nadmiernych umartwień, gdyż poczuwa się do odpowiedzialności za zdrowie i życie mieszkających z nią kobiet. Dość żartobliwie przedstawiona przez autorkę, jest jednak osobą pełną dobroci i współczucia.

„(...) nie myślała wcale, aby Bóg wielki mógł czuć się obrażonym tak drobnymi przekroczeniami reguły zakonnej, jak posługiwanie się srebrną łyżką (...). Nie wyobrażała też sobie, aby w upieczonym udzie indyka znalazł się i na nią czyhał grzech śmiertelny; lubiła pieczone ptactwo i słodkie

⁴³ Tamże, s. 54.

⁴⁴ Tamże, s. 56.

⁴⁵ Tamże, s. 57.

ciastka, nie wierząc, aby duch złego mógł być wynalazcą tak dobrych rzeczy. (...) nieustanna prawie czynność ustalała jej dobry humor, który też i u innych lubiła, nieśmiało myśląc, że dobre zdrowie i przystojna wesołość miłszymi wydawać się muszą dobremu Bogu nad udręczone ciało i zasępioną duszę.⁴⁶

Matką Romualdą kieruje przeświadczenie o miłosierdziu Boga, nie Jego sprawiedliwości i na tej podstawie budowała ona swoje spojrzenie na wartość ludzkiego życia. W przeciwieństwie do siostry Mechtyldy nie miała ona zamiaru dorównywać Bogu, odrzucając myśli o sprawach doczesnych i wyrzekając się ciała, jako „szmaty przepojonej wyziewami ziemi, tego zbiornika pokus”⁴⁷. Uspokajała ją wizja Boga wielkiego, pobłażliwego, ceniącego sobie rzeczy piękne, jak tęcza czy motyl. Jako przełożona troszczyła się nie tylko o ducha powierzonych jej pieczy kobiet, ale dbała też o ich byt materialny: „rosół był nie dość mocny; (...) dla tych naszych świętych, które umartwiają się, każda strawa powinna być pożywną.”⁴⁸

Żywotna i sławiąca piękno boskiego świata matka Romualda jest także osobą sprawiedliwą i samokrytyczną. Gdy sprowokowana oporem siostry Mechtyldy nakazała jej spożyć posiłek, widziała jasno, że opanował ją gniew i odbyła pokutę na swój sposób – odmówiła faszerowanych jaj planowanych na dzień następny, ograniczając się do jarzyn. W ten nieco ironiczny sposób Orzeszkowa podkreśliła raz jeszcze ogromną różnicę dzielącą obie zakonnice – Mechtylda z powodu targającego nią uczucia biczowała się dyscypliną do omdlenia. Wydaje się jednak, że łagodne przesłanie płynące z obrazu wyrzeczenia się przysmaku bliższe jest sercu autorki niż krwawa pokuta ascetki.

W swym umartwieniu siostra Mechtylda posuwa się do ekstremum, postanawiając zamieszkać w malutkiej celi umieszczonej między murami klasztoru i – dla ostatecznego wyrzeczenia się myśli ziemskich – sypiać w trumnie, stojącej tuż obok ludzkiej czaszki i krzyża. Na tak radykalne środki wymagane jest zezwolenie matki przełożonej. Ma tu miejsce trzeci konflikt postaw religijnych obu kobiet. Po naradzie z najstarszymi zakonnicami matka Romualda zezwala na przebywanie ascetki w więziennej niemal celi z zastrzeżeniem, że w ciągu dnia będzie ona nadal udzielać codziennych lekcji rysunku i robót ręcznych w nowicjacie. Orzeszkowa nazywa to „jej jedynym okienkiem otwartym na światło i powietrze – które

⁴⁶ Tamże, s. 70.

⁴⁷ Tamże, s. 53.

⁴⁸ Tamże, s. 72.

Bóg stworzył⁴⁹, podkreślając niniejszym wizerunek Boga uobecniającego się w przyrodzie. Operując ostrymi kontrastami, autorka przeplata obraz celi ascetki z pięknem klasztornego ogrodu, ukazując namacalnie wizualne aspekty obu religijnych postaw. Przebywając w swym dobrowolnym więzieniu, siostra Mechtylda słucha odgłosów szcurów i robactwa toczącego wilgotne mury, doznając wstępu na myśl o spaniu w zbutwiałej trumnie i pocieszając się myślą o rychłej śmierci, która z pewnością nadejdzie wskutek życia w tak niezdrowych warunkach. Ogród zaś widzimy oczami młodziutkiej siostry Wincenty, żywej i radosnej ulubienicy zgromadzenia. Natura jest postrzegana przez nią jako dobro boskie, pełna kolorów, smaków i zapachów, a przy tym niosąca radość ludziom i głosząca chwałę Pana.

Do werbalizacji konfliktu dochodzi przy okazji wizyty matki Romualdy w nowicjacie, gdzie chwali ona piękno sztucznych kwiatów wyrabianych przez zakonnice do ozdoby ołtarza. Podkreśla ona znaczenie codziennej pracy: „praca uspokaja, praca pociesza, praca usposabia do cierpliwego znoszenia cierni życia i lepszego cieszenia się z jego darów.” Na to siostra Mechtylda odpowiada, że praca jest „służebnicą grzechu”, której owoce są znikome, przemijają, zaś cały sens życia można odnaleźć tylko w Bogu. Na zacytowaną przez matkę Romualdę modlitwę świętego Franciszka siostra Mechtylda odpowiada Koheletowym „wszystko jest próżnością.”⁵⁰ Lesław Eustachiewicz podkreśla, iż „antyteza [matki przełożonej] nie jest wystarczająco sugestywna. Na finalne rozstrzygnięcie wpływają inne pobudki psychologiczne niż czysta forma filozoficznego dialogu.”⁵¹ Pobudka tą jest zaraźliwa i bardzo niebezpieczna choroba małej Karci, w której leczeniu siostra Mechtylda postanawia wziąć udział. Choć ascetyczna zakonnica uważa się za zwyciężoną przez ziemskość, matka Romualda postrzega jej decyzję w kategoriach miłosierdzia i przebaczenia.

Późne powieści Orzeszkowej, jak *Dwa bieguny* (1893) i *Ad Astra, Dwugłós* (1904), także bazują na głęboko religijnej postawie wspólnej im bohaterki, Seweryny Zdrojowskiej. Tym razem nie odnajdziemy wielu opisów obrzędów religijnych, ani praktycznie żadnych wzmianek o pobożności młodej panny, być może dlatego, iż jej wiara w Boga jest uwewnętrzniona i przejawia się jedynie w jej życiowych wyborach. Seweryna odnajduje

⁴⁹ Tamże, s. 79.

⁵⁰ Tamże, s. 94 i następne.

⁵¹ L. EUSTACHIEWICZ, „Horyzonty religijne polskiej prozy końca XIX – początku XX wieku”, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybiak, Lublin, 1993, s. 205.

Stwórcę w pięknie przyrody i w pracy nad oświecaniem ludu, patrzy na świat oczami pełnymi wyrozumiałości i miłości, skierowanej nie na jedną osobę, ale na wszystkich otaczających ją ludzi. Rozgoryczony brakiem wyłącznych uczuć kuzyn tak oto charakteryzuje kobietę:

„Ona jest wyznawczynią i gotowa zostać męczennicą religii, równie mocnej jak ta, która niegdyś skłaniała ludzi do zamykania się w murach klasztornych, religii, której nic z niej wydrzeć nie zdoła, bo ciecze wprost z serca, z takiego w dodatku serca, które zranione i przerażone, w niej znalazło ukojenie i bezpieczeństwo”⁵²

Kuzynka Seweryny, pani Idalia, nie posiada aż takiej wiary. Życie spędza co prawda na flirtowaniu i urządzaniu przyjęć, ale nie zapomina o Bogu. Chcąc dopomóc kuzynowi w staraniach o pannę Zdrojowską, wybiera się do kościoła, by modlić się w jego intencji i czyni nad nim znak krzyża.

W *Dwóch biegunach* pojawia się też typowa dla Orzeszkowej postać starszej rozmodlonej kobiety, babka Julia Zdrojowska. Pani Julia każdego wieczora spędza dużo czasu w domowej kaplicy na modlitwie, z której o jedenastej w nocy odprowadza ją do sypialni Seweryna. Gdyby nie interwencja wnuczki, modły przedłużałby się w nieskończoność.

Ad Astra, Dwugłós jest dialogiem pomiędzy stanowiskiem pozytywistycznym Tomasza Rodowskiego i pełnego miłości i wiary podejściem Seweryny Zdrojowskiej. Podczas gdy dla Rodowskiego istnienie Boga pozostaje niewyjaśnioną i niewyjaśnianą zagadką, Seweryna widzi Go w otaczającej ją naturze, w puszczy. Z Niego też czerpie radość i nadzieję na przyszłość. Nie dopuszcza do siebie wątpliwości Rodowskiego, nie szuka dowodów na uzasadnienie swojej wiary. Czuje Boga w sercu i w pięknie świata. Całe swoje życie poświęca wierze w ideę, dla której zginął jej ukochany brat i z tej ofiary czerpie siłę do życia i dalszej pracy. Pobożność Seweryny nie potrzebuje formy obrzędowej, gdyż jest napełniona samowystarczającą, głęboką treścią.

Analizując postawy religijne kobiet stworzonych przez Orzeszkową narzuca się spostrzeżenie, że to właśnie fałszywie pobożne bohaterki przejawiają skłonności do mówienia o Bogu i uczestniczenia w obrzędach oraz praktykowania wybujałej ascezy. Do tego właśnie sprowadza się ich rozumienie komunii z Bogiem. Autentyczne zjednoczenie, prawdziwa wiara w prozie autorki *Nad Niemnem* wyraża się subtelniej, przez czyny raczej niż

⁵² E. ORZESZKOWA, *Dwa bieguny*, Warszawa, 1997.

słowa, jakby „między wierszami”. Trudno uchwycić fragmenty, w których wyrażona jest istota duchowości Waławy, Seweryny czy Stasi Rumiańskiej, a jednak całość powieści buduje w czytelniku przekonanie, że ich wiara jest szczerą i niezaprzeczną. Być może model religijności tych heroin budowała Orzeszkowa na własnej wizji, czym jest wiara, wyrażonej w liście do księdza Antoniego Brykczyńskiego z dnia 26 czerwca 1907:

„Ateuszką nie jestem. Od ateizmu oddziela mię silna i głęboka wiara w Boga, Stwórcę i Ojca, którego lichym swym rozumem człowieczym nie pojmuję, ale sercem czuję, przed którym dusza moja ściele się w miłości najgorętszej, jaką uczuwać zdolnam, do którego wołam i modlę się w dniach utrapień i w chwilach radości, którego woli i prawom z całej swej mocy posłuszną być pragnę. Myślę, że prawa te, prawa Boskie zawierają się w kodeksach religijnych, z których najwyższym, najśłodszym, najdoskonalszym jest nauka Chrystusowa. Tę z całej duszy wielbię i niczego tyle nie pragnę, jak według jej świętego promienia bieg nici życia mego prowadzić”⁵³

IN COMMUNION WITH GOD? RELIGIOUS ATTITUDES OF WOMEN IN THE NOVELS OF ELIZA ORZESZKOWA

SUMMARY

The article describes religious attitudes of female characters in the novels by Eliza Orzeszkowa. The majority of them is not favoured with genuine faith and not guided by the Ten Commandments. Paradoxically, these are the heroines who talks about God the most and surround themselves with religious symbols. Really devout female characters do not make a great show with of their piety, they do good quietly, not ostentatiously. Their understanding of Jesus Christ's teachings is followed by positivist work on the development of the self and the nearest environment; whilst the ostensibly devout heroines are deeply stuck in class prejudice.

⁵³ Za: S. FITA, *Eliza Orzeszkowa w poszukiwaniu religii*, w: *Problematyka religijna w literaturze Pozytywizmu i Młodej Polski: świadectwa poszukiwań*, red. S. Fita, Lublin, 1993, s. 66.

VARIA

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA

MODLITWA WSTAWIENNICZA W NOWYM TESTAMENCIE

Treść: 1. Modlitwa wstawiennicza wierzących w Chrystusa; 2. Modlitwa wstawiennicza wspólnoty Kościoła; 3. Modlitwa wstawiennicza Jezusa Chrystusa; 4. Podsumowanie.

Tytuł artykułu wskazuje, że chodzi o pewien znany rodzaj modlitwy. Pod pojęciem modlitwy rozumiemy „akt religijny, w którym człowiek wchodzi niejako w rozmowę z objawiającym mu się Bogiem. Uznając Jego Transcendencję i wszechmoc, składa Mu uwielbienie, oddaje Mu się w wierze, nadziei i miłości, otwierając się zarazem na Jego działanie”¹. Najczęściej rozróżniamy modlitwę: indywidualną i zbiorową, przebłagalną, dziękczynienia, uwielbienia i prośby oraz modlitwę nieustanną. Jeżeli chodzi o elementy językowe modlitwy, wyróżnić możemy takie jej aspekty, jak: prośba, uwielbienie, dziękczynienie, skarga, wyznanie winy i ekstazy mowa. Strukturę starożytnej modlitwy z terenów basenu Morza Śródziemnego stanowi: 1. wezwanie skierowane do Boga; 2. charakterystyka bóstwa na podstawie jego przymiotów, istotnych cech czy też wcześniej otrzymanych dobrodziejstw; 3. Prośba sformułowana najczęściej w drugiej osobie liczby pojedynczej; 4. formuła zakończenia. Należy zauważyć, że nie zawsze muszą wystąpić wszystkie elementy².

Modlitwę wstawienniczą charakteryzuje to, że prośba ukierunkowana jest na działanie Boga, które nie ma na względzie modlących się, lecz innych ludzi. Zakłada się przy tym, że modlący się sami zainteresowani są wysłuchaniem ich prośby i to wysłuchanie w jakiś sposób ich dotyczy. Podmiotem modlitwy wstawienniczej może być sam modlący się lub inny człowiek poproszony o modlitewne wstawiennictwo u Boga. Taki człowiek

¹ S. GRABSKA, A. ZUBERBIER, *Modlitwa*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, 308-311, 308.

² Por. U. von Arx, *Fürbittendes Gebet im Neuen Testament*, w: H. Klein – V. Mihoc – K. W. Niebuhr (red.), *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus 4.-8. August 2007* (WUNT 249), Tübingen 2007, 25-75, 28. Por. też M. GOŁĘBIEWSKI, *Modlitwa w Starym Testamencie*, Warszawa 1996, 21-35.

prosi o oszczędzenie od kary, ratunek w sytuacji obciążenia grzechem, błogosławieństwo, pokrzepienie czy pobożność³. W Nowym Testamencie modlitwę wstawienniczą zanoszą do Boga chrześcijanie, wspólnota Kościoła i Jezus Chrystus.

1. Modlitwa wstawiennicza wierzących w Chrystusa

Dowody na praktykowanie modlitwy wstawienniczej znajdziemy najczęściej w Listach Pawłowych i to zarówno w proto- jak i w deuteropawłowych. Możemy rozróżnić tu teksty zawierające życzenie modlitwy wstawienniczej, jak i relacje o takiej modlitwie. Na szczególną uwagę zasługują relacje o modlitwie w proemiach na początku listów. Proemia – z wyjątkiem Listu do Galatów – zawierają skierowane do Boga dziękczynienie Pawła za istnienie wspólnoty, która powstała na skutek apostołskiego głoszenia Ewangelii, a dokładniej za wiarę adresatów. Dziękczynienie to łączy się często z bardziej czy mniej wyraźnym wspomnieniem tego, że apostoł ciągle myślał o adresatach, to znaczy pamiętał o nich, wstawiając się za nimi w modlitwie (1 Tes 1,2n; Rz 1,9n; Flp 1,4n. 9-11; Flm 4b-6). Na wstawienniczy charakter modlitwy wskazuje sformułowanie: „wspominać o was” (μνησθῆναι ὑμῶν ποιέισθαι) lub „przypominać” (μνημονεύειν), choć nie ma tu mowy o treści modlitwy⁴.

O modlitwie wstawienniczej świadczy natomiast wyrażenie „modlić się za was” (περὶ ὑμῶν προσεύχεσθαι nawet ὑπερῶν προσεύχεσθαι). Dobry przykład takiej modlitwy stanowi tekst Flp 1,3-6. 9-11: „Dziękuję Bogu mojemu, ilekroć was wspominam – zawsze w każdej modlitwie, zanosząc ją z radością za was wszystkich – z powodu waszego udziału w szerzeniu Ewangelii od pierwszego dnia aż do chwili obecnej. Mam właśnie ufność, że Ten, który zapoczątkował w was dobre dzieło, dokończy go do dnia Chrystusa Jezusa (...) A modłę się o to, by miłość wasza doskonaliła się coraz bardziej i bardziej w głębszym poznaniu i wszelkim wyczuciu dla oceny tego, co lepsze, abyście byli czyści i bez zarzutu na dzień Chrystusa, napełnieni plonem sprawiedliwości, który przynosimy przez Jezusa Chrystusa ku chwale i czci Boga”. Powodem dziękczynienia jest wspólnota (koinwni,a), która urzeczywistniła się poprzez głoszenie Ewangelii i jest

³ Tamże 29.

⁴ Por. H. J. KLAUCK, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament* (UTB 2022), Paderborn 1998, 35-40.

ukierunkowana na cel eschatologiczny. Aby Filipianie mogli go osiągnąć, potrzeba dalszego zaangażowania apostoła, który w swojej modlitwie wstawienniczej wzywa Boga, aby dokończył w nich to dobre dzieło, które zapoczątkował (1,6)⁵.

Ważne znaczenie posiada również zawarta w proemium Rz 1,8-15 modlitwa wstawiennicza, w której apostoł pragnie wyprosić zrealizowanie swoich planów odwiedzenia rzymskich chrześcijan: „Bóg bowiem, któremu służę w głębi mego ducha, głosząc Ewangelię Jego Syna, jest mi świadkiem, jak nieustannie was wspominam, prosząc we wszystkich modlitwach moich, by kiedyś wreszcie za wolą Bożą nadarzyła mi się dogodna sposobność przybycia do was” (1,9-10). Paweł chce spełniać również w Rzymie swoje powołanie apostoła narodów (por. Rz 11,3), ale musi pamiętać i ciągle zwracać uwagę na fakt, że rzymscy chrześcijanie nie przez niego zostali zdobyci dla Ewangelii⁶ (Rz 15,15n.20n). Jego modlitwa wstawiennicza za nich zawiera się już w samej formule listu, która pochodzi z tradycji hellenistyczno-judaistycznej (por. 2 Mchb 1,6)⁷. Skierowana do Boga prośba za Rzymian równoznaczna jest z życzeniem pomyślności zamieszczanym w świeckich listach antycznych (por. 3 J 2). Okazjonalnie spotykamy wzmianki o kierowanej aktualnie modlitwie wstawienniczej apostoła także w treści listów, np. w Rz 10,1: „Bracia, z całego serca pragnę ich zbawienia i modłę się za nich do Boga” (por. 2 Kor 13,7.9; Ef 3,14-19).

Znacznie częściej spotykamy w treści listów Pawłowych modlitewne życzenia. Wystarczy wskazać tu np. na 1 Tes 3,11-13: „Drogę naszą do was niech utworuje sam Bóg, Ojciec nasz, i Pan nasz Jezus! A Pan niech pomnoży was liczebnie i niech spotęguje miłość waszą nawzajem do siebie i do wszystkich, jaką i my mamy dla was; aby serca wasze utwierdzone zostały w nienagannej świętości wobec Boga, Ojca naszego, na przyjście Pana naszego Jezusa wraz ze wszystkimi Jego świętymi” czy na Flp 4,7: „A pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, będzie strzegł waszych serc i myśli w Chrystusie Jezusie” (por. Rz 15,5n.13). Te życzenia tworzą drugą kategorię ważnych dla modlitwy tekstów. Znajdują się one na końcu korpusu listu bądź na początku zakończenia (1 Tes 5,23n; 2 Kor 13,11; Ga 6,16; Rz 15,33; 16,20; Flp 4,19). Zawierają one wyrażoną w formie ży-

⁵ Por. np. J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThK X/3), Freiburg im Breisgau 1987, 41-53.

⁶ Por. A. J. NAJDA, *Życie św. Pawła dla Boga jako życie dla innych*, w: W. GAŁĄZKA (red.), *Duchowość chrześcijanina*, Warszawa 2009, 101-125, 114.

⁷ Por. I. TAATZ, *Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums* (NTOA 16), Freiburg – Göttingen 1989, 18-28.

czenia prośbę do adresatów, której podmiotem gramatycznym jest Bóg. Nie ma jednak bezpośredniego zwrócenia się do Boga w drugiej osobie liczby pojedynczej. Dobry przykład stanowi modlitwa z 1 Tes 5,23-24: „Sam Bóg pokoju niech uświęca was całych, aby nietknięty duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa. Wierny jest Ten, który was wzywa: On też tego dokona”⁸.

Ogólnie można powiedzieć, że modlitwa wstawiennicza Pawła, której ślady znajdujemy w jego listach, ukierunkowana jest eklezjalno-eschatologicznie. Należy tu jednak wyróżnić dwa aspekty funkcji komunikacyjnej tej modlitwy czy też jej wymiaru horyzontalnego. Modlitwa wstawiennicza zawiera pośrednie wskazania dla adresatów: Bóg jest proszony, aby udzielił tego, do czego Paweł chce skłonić swoich słuchaczy czy czytelników. Modlitwa wstawiennicza wyznacza więc często cel do zrealizowania. Odbiorcy listów znajdują się niejako w kręgu działania dynamiki Bożej, której motorem jest Duch Święty. Dlatego też wszystkie modlitwy rozpoczynają się od przypomnienia uprzedniego działania Boga: posłania Jezusa Chrystusa i zesłania Ducha Świętego. Odnoszą się do soteriologiczno-eschatologicznego wydarzenia Chrystusa ogarniającego przeszłość, terażniejszość i przyszłość⁹.

Paweł zakłada, że adresaci wezwań do modlitwy partycypują oczywiście w tej dynamice modlitwy. Apostoł kieruje do nich wskazania. Obok ogólnej parenezy modlitwy, takiej, jak np. „Nieustannie się módlcie! W każdym położeniu dziękujcie, taka jest bowiem wola Boża w Jezusie Chrystusie względem was” (1 Tes 5,17-18), „Weselcie się nadzieją! W uciśku bądźcie cierpliwi, w modlitwie - wytrwali!” (Rz 12,12) czy „O nic się już nie martwcie, ale w każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie i błaganiu z dziękczynieniem!” (Flp. 4,6; por. też 1 Kor 7,5; Kol 2,7; 4,2; Ef 5,4; 6,18), apostoł wzywa również do modlitwy wstawienniczej w bardziej czy mniej określonych okolicznościach, bądź liczy na taką modlitwę (por. 2 Kor 1,10-11; 1 Tes 5,25; Rz 15,30-32; Flp 1,19; Flm 22; Kol 4,3n; Ef 6,18-20).

Bardzo konkretnie brzmi skierowane przez Pawła do rzymskich chrześcijan wezwanie do modlitwy wstawienniczej za niego: „Proszę więc was, bracia, przez Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez miłość Ducha, abyście udzielili mi wsparcia modłami waszymi za mnie do Boga, abym wyszedł cało z rąk niewiernych w Judei i by moja posługa na rzecz Jerozolimy zo-

⁸ O modlitwie tej pisze np. M. Bednarz, 1-2 List do Tesaloniczan (NKB.NT XIII), Częstochowa 2007, 418-431.

⁹ Tak U. von Arx, dz. cyt. 34.

stała dobrze przyjęta przez świętych i żebym z woli Bożej w radości do was przybył i mógł się dzięki wam pokrzepić” (Rz 15,30-32). Chodzi tu najpierw o pomyślne zakończenie podjętej we wspólnotach Pawłowych kolekty, aby wspólnota w Jerozolimie ją przyjęła, co miało dla apostoła wielkie znaczenie eklezjologiczne. Druga intencja modlitwy to, aby doszło do pierwszego spotkania z chrześcijanami rzymskimi. Sposób i cel wezwania wiernych do modlitwy związany jest ze służbą i posłaniem Pawła¹⁰.

W realizacji służby apostołskiej Pawła uczestniczą cały czas wspólnoty przez niego założone. Ilustruje to dobrze tekst 2 Kor 1,10-11: „Tak, mamy nadzieję, że nadal nas będzie ratował przy współudziale waszych za nas modlitw, aby w ten sposób wielu dzięki składało za dar dla wielu w nas złożony”. Paweł zapewnia tu Koryntian, że ich modlitwa za niego pomaga mu w apostołskiej działalności i łaskawie ratuje go w niebezpiecznych sytuacjach. Modlitwa ta służy nie tylko jemu, lecz również samej wspólnotie, ponieważ – z perspektywy Pawła – apostoł i wspólnota są zdani na siebie. Jedynie w komunii przed Bogiem są tym, czym być chcą – Apostołem Chrystusa Jezusa i Kościołem Boga¹¹. Przewidując zaś pomyślne zakończenie przeprowadzonej kolekty, Paweł liczy na to, że odbiorcy kolekty, chrześcijanie z Jerozolimy modlą się za Koryntian i że okażą swoje pragnienie stanowienia prawdziwej z nimi wspólnoty. W 2 Kor 9,13-14 pisze: „Ci, którzy oddają się tej posłudze, wielbią Boga za to, żeście posłuszni w wyznawaniu Ewangelii Chrystusa, a w prostocie stanowicie jedno z nimi i ze wszystkimi. A w swych modlitwach za was okazują wam miłość z powodu przebogatej w was łaski Boga” (por. też Kol 4,12).

Podsumowując, można powiedzieć, że modlitwa wstawiennicza dokonywała się nie tylko między apostołem a ówczesnymi, założonymi przez niego wspólnotami, lecz także między wspólnotami Pawłowymi. Apostoł utrzymuje stały kontakt i komunikuje się ze swoimi wspólnotami, będąc w nich fizycznie obecny podczas swoich wizyt, przez swego delegata, bądź za pośrednictwem listów. Wzajemna modlitwa wstawiennicza w służbie Ewangelii Jezusa Chrystusa jest czymś, co podtrzymuje ten kontakt i nieprzerwaną więź. Wystarczy przypomnieć chociaż słowa Pawła

¹⁰ O modlitwie tej pisze np. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*. 3. Teilband. Röm 12 – 16 (EKK VI/3), Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1982, 128-130.

¹¹ Więcej na temat apostołskiej służby Pawła por. A. J. NAJDA, *Apostołski wymiar służby na podstawie listów św. Pawła*, w: W. Chrostowski (red.), *Przybliżyło się królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2008, 366-388.

o jego „codziennej udręce płynącej z z troskania o wszystkie Kościoły” (2 Kor 11,28)¹² czy też jego wezwanie: „nieustannie się módlcie” (1 Tes 5,17) skierowane do członków wspólnoty. W tym związku apostoła ze wspólnotami chrześcijańskimi Bóg jest niejako „trzecim Partnerem”, a właściwie to oni: Paweł i wspólnoty są partnerami Boga, który działa i o wszystkim decyduje¹³. Należy tu też zauważyć, że Paweł – inaczej niż ewangeliści czy List Jakuba – nie porusza kwestii wysłuchania modlitwy przez Boga. Być może jest to związane z paschalną radością płynącą z rzeczywistości rozpoczęcia czasu zbawienia.

Wezwanie do modlitwy wstawienniczej znajdujemy również w Liście do Hebrajczyków, w zakończeniu parenezy (13,1-19) dotyczącej obowiązków chrześcijan: „Módlcie się za nas, jesteśmy bowiem przekonani, że mamy czyste sumienie, starając się we wszystkim dobrze postępować. Jeszcze goręcej was proszę o spowodowanie tego, bym co rychlej został wam przywrócony” (13,18-19). Jeżeli modlitwa wspólnoty za jej gremia kierownicze jest wczesnochrześcijańskim zwyczajem¹⁴, to na pierwszy rzut oka dziwi podane uzasadnienie. Podobne powiązanie wezwania do modlitwy wstawienniczej ze wskazaniem na czyste sumienie występuje też w 2 Kor 1,11-12: „Tak, mamy nadzieję, że nadal nas będzie ratował przy współudziale waszych za nas modlitw, aby w ten sposób wielu dzięki składało za dar dla wielu w nas złożony. Chlubą bowiem jest dla nas świadectwo naszego sumienia, bo w prostocie serca i szczerości wobec Boga, a nie według mądrości doczesnej, lecz według łaski Bożej postępowaliśmy na świecie, szczególnie względem was”. Być może również autor Listu do Hebrajczyków, podobnie jak Paweł, doświadcza prześladowania, które staje się powodem wezwania do modlitwy za niego. Taka modlitwa byłaby wpływającą z udzielonej naukipraktyką, która łączy autora i adresatów listu we wspólnocie Kościoła. Ten aspekt uwidacznia się jeszcze bardziej w wezwaniu do modlitwy, aby autor „co rychlej został (...) przywrócony” adresatom¹⁵. Niewykluczone, że autor ma na myśli także modlitwę wstawienniczą przełożonych wspólnoty (ἡγούμενοι) za powierzonych im członków wspólnoty. Wskazywałoby na to stwierdzenie z 13,17, że czuwają oni „nad duszami waszymi i muszą zdać z tego sprawę”. Jeżeli zaś i autor listu nale-

¹² Por. A. J. NAJDA, *Życie św. Pawła dla Boga jako życie dla innych* 313n.

¹³ Tak U. von ARX, dz. cyt. 36.

¹⁴ Tak uważa E. GRÄSSER, *An die Hebräer* (Hebr 10,19–13,25), (EKK XVII/3), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1997, 396.

¹⁵ Tamże 395, 399.

ży do przełożonych, to mielibyśmy tu przykład zorganizowanej eklezjalnie (por. 13,17a) wzajemnej solidarności modlitewnej¹⁶.

Na uwagę zasługuje również List Jakuba, w którym znajdujemy trzy parenezy o modlitwie: 1,5-8; 4,2-3 i 5,13-18. W trzeciej pareniezie dwa razy jest mowa o modlitwie wstawienniczej: „Spotkało kogoś z was nieszczęście? Niech się modli! Jest ktoś radośnie usposobiony? Niech śpiewa hymny! Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone. Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście odzyskali zdrowie. Wielką moc posiada wytrwała modlitwa sprawiedliwego. Eliasz był człowiekiem podobnym do nas i modlił się usilnie, by deszcz nie padał, i nie padał deszcz na ziemię przez trzy lata i sześć miesięcy. I znów błagał, i niebiosa spuściły deszcz, a ziemia wydała swój plon”. Tekst rozpoczyna się ogólnym wezwaniem do modlitwy zarówno w sytuacji cierpienia jak i powodzenia (5,13). Dalej przywołana jest sytuacja doznawania zła, nieszczęścia (*κακοπαθεῖν*), która jawi się jako cierpienie cielesne lub choroba. Kto jest chory, niech sprowadzi kapłanów, aby się nad nim modlili (5,14: *προσευξάσθωσαν ἐπ’αὐτόν*). Ta modlitwa za chorych ma na celu cielesne wyzdrowienie, które wypływa z pewności jej wysłuchania przez Boga. Jednakże nie chodzi tu jedynie o skuteczność modlitwy, ponieważ jest powiedziane, że Pan „podźwignie” chorego¹⁷. Namaszczenie olejem przez prezbiterów, dokonane „w imię Pana”, stanowi czynność towarzyszącą modlitwie wstawienniczej. W związku z modlitwą prezbiterów za chorego, odpuszczone są mu grzechy, które popełnił. Wezwanie zaś do wzajemnej modlitwy za siebie, która ma na celu: „byście odzyskali zdrowie” należy rozumieć metaforycznie jako uzdrowienie przez Boga od tego, co przeciwstawia się krytycznemu wobec świata modelowi życia chrześcijańskiego ukazanemu w całym liście. Dlatego wyznawanie sobie nawzajem grzechów jak i modlitwa wstawiennicza ma być rozumiana jako ćwiczenie przeciwstawiające się uskarżaniu się jeden na drugiego (5,9)¹⁸. Natomiast stwierdzenie: „Wielką moc posiada wytrwała modlitwa sprawiedliwego” (5,16d) tworzy swoiste

¹⁶ Por. H. BRAUN, *An die Hebräer* (HNT XIV), Tübingen 1984, 474n.

¹⁷ Więcej na ten temat pisze S. KAISER, *Krankenheilung. Untersuchungen zu Form, Sprache, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Jak 5,13-18* (WMANT 112), Neukirchen-Vluyn 2006, 25-99.

¹⁸ Por. J. KOZYRA, *List świętego Jakuba* (NKB.NT XVI), Częstochowa 2011, 284-294.

podsumowanie całego fragmentu. Modlitwa prezbiterów i ogólna modlitwa wzajemna za siebie członków wspólnoty są warunkiem koniecznym efektywnej modlitwy¹⁹.

Wezwanie do modlitwy wstawienniczej znajdujemy także w epilogu 1 Listu św. Jana (5,13-21). Chodzi zwłaszcza o wersy 5,14-17: „Ufność, którą w Nim pokładamy, polega na przekonaniu, że wysłuchuje On wszystkich naszych próśb zgodnych z Jego wolą. A jeśli wiemy, że wysłuchuje wszystkich naszych próśb, pewni jesteśmy również posiadania tego, o cośmy Go prosili. Jeśli ktoś spostrzeże, że brat popełnia grzech, który nie sprowadza śmierci, niech się modli, a przywróci mu życie; mam na myśli tych, których grzech nie sprowadza śmierci. Istnieje taki grzech, który sprowadza śmierć. W takim wypadku nie polecam, aby się modlono. Każde bezprawie jest grzechem, są jednak grzechy, które nie sprowadzają śmierci”. Autor mówi na początku o pewności wysłuchania zanoszonych na modlitwie próśb, o ile są one zgodne z wola Bożą. Wprowadza też rozróżnienie grzechów na niesprowadzające śmierci i sprowadzające śmierć. Kontekst pozwala przyjmować, że chodzi o grzeszne czyny dokonane we wspólnocie. W przypadku grzechów sprowadzających śmierć autor nie poleca, aby się modlono. W przypadku zaś grzechów niesprowadzających śmierci zachęca, aby każdy, kto „spostrzeże, że brat popełnia grzech” modlił się za niego²⁰. Prawdziwy *Cru interpretum* stanowi dalsza część zdania: „a przywróci mu życie; mam na myśli tych, których grzech nie sprowadza śmierci”. Czy Bóg przywróci życie temu, za którego modlił się brat i wszystkim innym, którzy znajdują się w tej samej sytuacji? Czy może modlący się brat przywróci życie temu, za którego się modlił? A może Bóg obdarzy modlącego się brata życiem dla tych, których grzechy nie sprowadzają śmierci?²¹ W każdym razie należy stwierdzić, że modlitwa wstawiennicza za ludzi, którzy zgrzeszyli podejmowana jest nie przez którąś z Osób Boskich, lecz przez innych ludzi w ramach solidarności wewnątrz wspólnoty.

O modlitwie wstawienniczej, którą zanoszą do Boga wierni wielokrotnie jest mowa również w Dziejach Apostolskich. Piotr modli się przed wskrzeszeniem Tabity (9,40), Paweł modli się za leżącego w gorączce ojca Publiusza, namiestnika wyspy Malty (28,8), umierający Szczepan prosi

¹⁹ Por. A. WYPADLO, *Viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten* (Jak 5,16). *Die Weisung zum Gebet im Jakobusbrief* (FzB 110), Würzburg 2006, 290-311.

²⁰ Por. H. J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief* (EKK XXIII/1), Zürich – Braunschweig 1991, 325-333.

²¹ Por. U. VON ARX, dz. cyt. 43.

Pana o wybaczenie dla swoich oprawców (7,60), Piotr i Jan modlą się za Samarytan, aby mogli otrzymać Ducha Świętego (8,15), Szymon Czarnoksiężnik prosi o modlitwę Piotra i Jana, aby nie spotkało go nic z tego, co mu zapowiedzieli (8,24), a jerozolimscy chrześcijanie modlą się „nieustannie do Boga” za uwięzionego Piotra (12,5).

Element modlitwy wstawienniczej zawiera także modlitwa jerozolimskich chrześcijan po uwolnieniu apostołów Piotra i Jana z więzienia (4,24-31): „A ci, wysłuchawszy tego, wzniesli jednomyślnie głos do Boga i mówili: «Wszeh władny Stwórco nieba i ziemi, i morza, i wszystkiego, co w nich istnieje, Ty przez Ducha Świętego powiedziałeś ustami sługi Twego Dawida: Dlaczego burzą się narody i ludy knują daremne spiski? Powstali królowie ziemi i książęta zesłi się razem przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi. Zesłi się bowiem rzeczywiście w tym mieście przeciw świętemu Słudze Twemu, Jezusowi, którego namaściłeś, Herod i Poncjusz Piłat z poganami i pokoleniami Izraela, aby uczynić to, co ręka Twoja i myśl zamierzyły. A teraz spójrz, Panie, na ich groźby i daj sługom Twoim głosić słowo Twoje z całą odwagą, gdy Ty wyciągać będziesz swą rękę, aby uzdrawiać i dokonywać znaków i cudów przez imię świętego Sługi Twego, Jezusa». Po tej modlitwie zadrżało miejsce, na którym byli zebrani, wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i głosili odważnie słowo Boże”. Bóg określony jest tutaj jako Stwórca świata i Pan historii, który przez usta Dawida zapowiedział walkę ludzi przeciw Bogu i Jego Pomazańcowi. Po wskazaniu na obecną sytuację, w której realizują się zapowiedzi Boże („zesłi się bowiem rzeczywiście... przeciw... Jezusowi... Herod i Poncjusz Piłat z poganami i pokoleniami Izraela) następuje prośba o interwencję Boga²². Prośba ta może być rozumiana jako modlitwa wstawiennicza za wszystkie „sługi Boże”, aby umocnione przez Boga i wsparte Jego łaską kontynuowały dzieło głoszenia dobrej nowiny o Chrystusie²³.

2. Modlitwa wstawiennicza wspólnoty Kościoła

Modlitwa wstawiennicza wspólnoty Kościoła obejmuje już nie tylko chrześcijan, lecz wszystkich ludzi. W 1 Tm 2,1-2 autor listu wzywa wierzących w Chrystusa: „Polecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi: za królów i za

²² Por. A. J. NAJDA, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich* (RSB 39), Warszawa 2011, 188n.

²³ Tak U. VON ARX, dz. cyt. 46.

wszystkich sprawujących władzę, abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością”. Fragment listu 2,1-3,16, w którym zawarte są wskazania dotyczące porządku w Kościele, rozpoczyna autor od spraw liturgicznych. Nawołuje do modlitwy za wszystkich ludzi, przytaczając cztery terminy określające modlitwę: prośba, modlitwa, wspólne błaganie, dziękczynienie. Charakter modlitwy wstawienniczej zawiera w największym stopniu „błaganie za” (δεήσεις). Z drugiej strony, jako ostatni z wymienionych terminów pojawia się dziękczynienie (εὐχαριστία). Z błaganiami zanoszonymi za kogoś do Boga powinno więc łączyć się dziękczynienie²⁴.

Do uniwersalnej modlitwy wstawienniczej dochodzi specyficzna prośba „za królów i za wszystkich sprawujących władzę”. Interesująca jest też motywacja tej intencji modlitewnej: „abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością”. Być może w modlitwie za królów i za sprawujących władzę chodzi o to, aby czuli się odpowiedzialni za to, żeby wierzący w Chrystusa mogli wieść spokojne życie, to znaczy, żeby bez jakichś społecznych szykan mogli spełniać swoje obowiązki wobec Boga i bliźnich. Ciche i spokojne życie chrześcijan posiada też wymiar misyjny. W każdym razie uniwersalna modlitwa wstawiennicza odpowiada uniwersalnej zbawczej woli Boga²⁵.

Również we wskazaniach dla wdów w 1 Tm 5,3-16 jednym z kryteriów przynależności do „prawdziwych wdów”, które cieszą się szczególną godnością i opieką ze strony Kościoła, jest ciągła, nieustanna modlitwa. W 1 Tm 5,5 czytamy: „Ta zaś, która rzeczywiście jest wdową, jako osamotniona złożyła nadzieję w Bogu i trwa w zanoszeniu prośb i modlitw we dnie i w nocy”. Czy termin „prośby” a właściwie „błaganie” (δεήσεις) implikuje tu charakter modlitwy wstawienniczej, zależy między innymi od tego, czy wypowiedź o złożeniu całej nadziei w Bogu odnosi się jedynie do własnych spraw wdowy, które przedstawia na modlitwie. Jeżeli byłyby to tylko jej osobiste intencje, nie byłaby to modlitwa wstawiennicza. Jednakże uwzględniając cały kontekst wskazań dla wdów, należy tu raczej myśleć o „wdowach Kościoła”, od których oczekuje się – podobnie jak w 1 Tm 2,1-2 – modlitwy za całą wspólnotę, a więc modlitwy wstawienniczej²⁶.

²⁴ Por. L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief* (HThK XI/2/1), Freiburg im Breisgau 1994, 64-68.

²⁵ Por. J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1988, 117n.

²⁶ Więcej na ten temat pisze U. WAGENER, *Die Ordnung des „Hauses Gottes“. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe* (WUNT II/65), Tübingen 1994, 115-233.

Wspomnieć tu trzeba również o zawartym w tradycji synoptycznej nakazie modlitwy za wrogów. Chodzi o teksty Mt 5,44: „A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladowają” i Łk 6,27-28: „Lecz powiadam wam, którzy słuchacie: Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za tych, którzy was oczerniają”. Pochodzące ze źródła Q słowa (Q 6,27-28) mówią o modlitwie, która jest urzeczywistnieniem i konkretną formą realizacji przykazania miłości wrogów²⁷.

3. Modlitwa wstawiennicza Jezusa Chrystusa

Teksty Nowego Testamentu zaświadcniają też o modlitwie wstawienniczej, którą zanosi do Boga Jezus Chrystus. Chyba najbardziej znana jest Modlitwa arcykapłańska Jezusa (J 17), która – jako zakończenie mów pożegnalnych (J 13-17) – zawiera cały szereg prośb i swoistych sprawozdań ilustrujących te prośby. Można wyróżnić tam dwa bloki tematyczne: prośby Jezusa za siebie (17,1-5) i modlitwy wstawiennicze za „swoich”, których dał Mu Bóg (17,6-26). Ich sytuacja naznaczona jest przebywaniem w świecie i związanymi z tym niebezpieczeństwami. Modlitwa wstawiennicza Jezusa za „swoich”, to znaczy za wiernych ma na celu trwałe zachowanie soteriologicznego i eklezjologicznego dziedzictwa misji Jezusa, która bierze początek w Bogu. Chodzi o to, aby i przyszłe pokolenia miały udział we wspólnocie Ojca i Syna, ukonstytuowaną przez ich wzajemną immanencję. Jezus modli się do Ojca za „swoich”, aby zachował ich od złego (17,15), uświęcił ich w prawdzie (17,17) i zachował ich w jedności (17,11.21), aby świat uwierzył, „żeś Ty mnie posłał” (17,21.23)²⁸.

Evangelista Łukasz wspomina ponadto o modlitwie wstawienniczej Jezusa za Piotra: „Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszenicę, ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała Twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdź twoich braci” (Łk 22,31-32). Jezus jawi się tu jako obrońca Piotra, a przez niego również innych uczniów, aby w obliczu próby nie utracili wiary (por. Łk 22,39-46)²⁹. W relacji Łukasza umierający

²⁷ Por. np. A. PACIOREK, *Evangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13* (NKB.NT I/1), Częstochowa 2005, 250-252.

²⁸ Wyczerpująco o Modlitwie arcykapłańskiej pisze H. RITT, *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17* (FzB 36), Würzburg 1979. Por. też S. MĘDAŁA, *Evangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21* (NKB.NT IV/2), Częstochowa 2010, 250-252.

²⁹ Por. H. LANGKAMMER, *Evangelia wg św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2005, 494n.

na krzyżu Jezus wstawia się też za swoimi wrogami: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34a). W ten sposób realizuje to, czego nauczał – miłości nieprzyjaciół (Łk 6,27-28)³⁰.

Modlitwę wstawienniczą za ludzi zanosi do Ojca również wywyższony i uwielbiony Jezus. Zaświadcza o niej Paweł w Rz 8,34: „Któż może wydać wyrok potępienia? Czy Chrystus Jezus, który poniósł za nas śmierć, co więcej – zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami?” To, że w kontekście stawianego przed Bogiem możliwego oskarżenia Chrystus, który zmartwychwstał i siedzi po prawicy Boga, „przyczynia się za nami” (ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν), jest wyrazem Jego miłości, która zaprowadziła go aż na krzyż i proegzystencji, bycia dla ludzi. Wspomniane tu wstawiennictwo Chrystusa należy odróżnić od modlitwy wstawienniczej Pawła za chrześcijan. Chodzi tu bowiem o wspólnotę z Chrystusem tych ludzi, którzy poprzez przyjęcie wiary zostają przyłączeni do tej wspólnoty. Inaczej mówiąc: modlitwa wstawiennicza Chrystusa w Rz 8,34 stanowi element daru zbawienia, który obejmuje wszelkie modlitwy wstawiennicze ludzi wierzących, nadając im sens i cel. Za wierzącymi, którzy nie potrafią się „modlić tak, jak trzeba” przyczynia się również Duch Święty w ich błaganiach (Rz 8,26-27)³¹.

Inne przykłady modlitwy wstawienniczej uwielbionego Jezusa znajdziemy w Hbr 7,25: „Przeto i zbawiać na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego przystępują do Boga, bo wciąż żyje, aby się wstawiać za nimi” i w Hbr 9,24: „Chrystus bowiem wszedł nie do świątyni, zbudowanej rękami ludzkimi, będącej odbiciem prawdziwej świątyni, ale do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga”. W kontekście typologii Najwyższego Kapłana i metaforyki kulturowo-teologicznej, przy pomocy której autor omawia zbawczą misję Jezusa, kapłaństwo Chrystusa określone jest jako nieprzemijające, ponieważ On „wciąż żyje”. Określenie celu Jego pozostawania na wieki: „aby się wstawiać za nimi” (znów ἐντυγχάνει ὑπὲρ) wprowadza nowy aspekt kapłaństwa Jezusa Chrystusa. To ciągle obecna i wciąż aktualizowana aż do paruzji (czy też sądu eschatologicznego, por. 9,28b) modlitwa wstawiennicza u Boga na podstawie dokonanego raz ofiarowania siebie (9,27) i ze względu na oczekiwane jeszcze wypełnienie się zbawienia³². Hbr 9,24 mówi natomiast o gładzącym grzechy i otwie-

³⁰ E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 320), Göttingen 1993, 221n.

³¹ Por. H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThK VI), Freiburg im Breisgau 31987, 277n.

³² Por. E. GRÄSSER, *An die Hebräer* (Hebr 7,1–10,18), (EKK XVII/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1993, 61-65.

rającym zbawienie wydarzeniu Chrystusa i Jego wstąpieniu do nieba, aby „teraz”, to jest aż do pełnej realizacji zbawienia „wstawiać się za nami przed obliczem Boga”³³.

O modlitwie wstawienniczej uwielbionego Chrystusa mowa jest również w 1 J 2,1-2: „Dzieci moje, piszę wam to dlatego, żebyście nie grzeszyli. Jeśliby nawet ktoś zgrzeszył, mamy Rzecznika wobec Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata”. Nie występuje tu jednak sformułowanie „wstawiać się za” (ἐντυγχάνει ὑπέρ), lecz termin „Rzecznik wobec Ojca” (2,1: παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα), którym jest Jezus Chrystus sprawiedliwy. Rzecznik (łac. *advocatus*) oznacza tu kogoś, kto w sądzie lub przed decydującą instancją wstawia się za oskarżonym lub poszkodowanym. Wstawiennictwo Jezusa za chrześcijan nie jest tu opisane jakimś terminem oznaczającym mówienie, lecz określeniem Jezusa jako „ofiary przebłagalnej za nasze grzechy” (ἰλασμόςπερὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν)³⁴.

4. Podsumowanie

Analiza tekstów Nowego Testamentu, które mówią o modlitwie wstawienniczej, pozwala stwierdzić, że:

Pierwszym podmiotem i wzorcem, swoistym paradygmatem modlitwy wstawienniczej jest Jezus Chrystus. On wstawia się za „swoimi” zarówno podczas pobytu na ziemi jak również jako wywyższony, uwielbiony, zasiadający po prawicy Boga Kyrios.

Terminologia zastosowana na określenie wstawiennictwa Chrystusa wskazywać może na proces komunikacji werbalnej między Jezusem a Ojcem, choć nie jest podana treść przekazu.

Modlitwa wstawiennicza Chrystusa ukazana jest przy pomocy języka metaforycznego jako nieustająca.

Modlitwę wstawienniczą praktykowały w pierwotnym Kościele zarówno jednostki jak i cała wspólnota. Świadczy ona o jego wspólnym dobru.

Nie znajdujemy w Nowym Testamencie tekstów, które świadczyłyby o modlitwie wstawienniczej chrześcijan do Jezusa jako wstawiającego się w niebie u Boga³⁵.

³³ Tamże 190-193.

³⁴ Por. H. J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief* 100-110.

³⁵ Por. U. von Arn, dz. cyt. 67-69.

FÜRBITTENDES GEBET IM NEUEN TESTAMENT

ZUSAMMENFASSUNG

Fürbittendes Gebet kennzeichnet sich dadurch, dass das Element der Bitte auf ein Handeln der Gottheit zielt, das nicht die betenden Menschen, sondern andere im Blick hat. Im Neuen Testament gibt es Beispiele eines fürbittenden Gebetes der Christusgläubigen (Phil 1,3-6.9-11; Röm 1,8-15; 15,30-32; 2 Kor 1,10-11; 1 Thess 3,11-13; 5,23-24; Hebr 13,18-19; Jak 5,13-18; 1 Joh 5,16-17; Apg 4,24-31), der Gemeinschaft der Kirche (1 Tim 2,1-2; 5,5; Mt 5,44; Lk 6,27-28) und Jesu Christi, den irdischen (Joh 17; Lk 22,31-32) und den erhöhten (Röm 8,34; Hebr 7,25; 1 Joh 2,1-2).

DARIUSZ ADAMCZYK

OD SPRAWIEDLIWOŚCI DO MIŁOSIERDZIA – TEOLOGICZNA PERSPEKTYWA OPOWIADANIA O POTOPIE

Treść: 1. Przygotowania do potopu; 2. Wody potopu zalewają ziemię; 3. Ustąpienie wód; 4. Ofiara Noego i przymierze Boga z ocalonymi; 5. Podsumowanie.

Bożej sprawiedliwości zawsze towarzyszy miłosierdzie. Wykroczenia człowieka są karane, lecz zawsze pojawia się wątek ocalenia. Adam i Ewa zostali wygnani z raju, ale jednocześnie otrzymali obietnicę ostatecznego zwycięstwa nad złem (por. Rdz 3,14-19). Kain został ukarany (4,10-12), ale Bóg udziela łaski zapewniającej mu przetrwanie (4,13-16). Lamekowi wprawdzie nie towarzyszy natychmiastowa reakcja ze strony Boga, jednak ta postać została wkomponowana jako trzecie ogniwo w schemacie degeneracji ludzkości przed potopem. Stąd sam potop stanowi Bożą ocenę sytuacji spowodowanej nieposzanowaniem ludzkiego życia¹.

Zepsucie moralne ludzkości prowadzi do samozagłady. Jest to sytuacja grzeszna. Bóg zaś nie może tolerować grzechu. Bieg historii nie jest irracjonalny. Losy świata nie są Bogu obojętne. Zapowiada On katastrofę, ale równocześnie dokonuje ocalenia. Stwórca nieustannie działa w historii. Opowiadanie o potopie ukazuje działanie Boże, które zawsze ma na celu ocalenie². We fragmencie narracji z Rdz 6,5-13 znajduje odzwierciedlenie napięcie między sprawiedliwością Boga i Jego miłosierdziem. W kolejnych sekcjach opowiadania o potopie owo napięcie będzie coraz bardziej się urzeczywistniać. Ma to szczególny związek z postacią Noego, który nie jest obojętny na Boże słowo³.

¹ Por. W. CHROSTOWSKI, *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą* (Rdz 6,5-7,24), „Przegląd Powszechny” 10 (1984), s. 42 n.

² Por. tamże, s. 49 n.

³ Por. R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, KKB, s. 24.

1. Przygotowania do potopu

Noe i jego rodzina są jedynymi, którzy „chodzili z Bogiem”. Bóg dlatego wybiera Noego i chce, aby on dał początek nowej ludzkości⁴. Nakazuje mu zbudować arkę: „Ty zaś zbuduj sobie arkę z drzewa żywicznego, uczyni w arce przegrody i powlecż ją smołą wewnątrz i zewnątrz” (Rdz 6,14). Dzięki niej Noe zdoła się ocalić przed nadchodzącym kataklizmem. Arka miała zostać wykonana z drzewa żywicznego (w. 14). Jej konstrukcję miała być całkowicie zamknięta. Pokrycie smołą w środku i na zewnątrz miało chronić przed dostaniem się wody do jej wnętrza⁵.

Tekst z Rdz 6,14-16 zawiera polecenie zbudowania arki. Zawarte są tu wskazówki, co do sposobu jej budowy. Noe otrzymuje wskazania od Boga: „A oto, jak masz ją wykonać: długość arki – trzysta łokci, pięćdziesiąt łokci jej szerokość i wysokość jej – trzydzieści łokci. Nakrycie arki, przepuszczające światło, sporządzisz na łokieć szerokie i zrobisz wejście do arki w jej bocznej ścianie; uczyni przegrody: dolną, drugą i trzecią” (6,15 n). Budowa tak dużej arki musiała trwać długo. Od Bożej decyzji o zagładzie do potopu minęło sporo czasu⁶.

Potop był poprzedzony spektakularną czynnością budowania arki. Miało to na względzie skłonienie ludzi do odwrócenia się od zła i zachętę do pokuty. Praca nad sporządzeniem arki stanowiła czas dla innych do refleksji i zastanowienia się nad własnym życiem. To było ostrzeżenie (por. 2 P 2,5; Hbr 11,7). W Rdz 7,4.7-10 znajduje się wzmianka, że Noe wszedł do arki na siedem dni przed rozpoczęciem potopu. Ten szczegół stanowi informację o kolejnym dramatycznym geście⁷. Nawiązuje do tego przekład Rdz 7,4a według Targumu Pseudo-Jonathana: „Oto daję ci siedem dni czasu. Jeśli będą pokutować, przebaczę im; jeśli zaś nie, po upływie siedmiu dni sprowadzę deszcz na ziemię trwający czterdzieści dni i czterdzieści nocy”⁸.

⁴ Por. Papiéska Komisja Biblijna, *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, nr 28.

⁵ Por. M. PETER, *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994, s. 85; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne. Wstęp szczegółowy. Komentarz do Ks. Rdz 1,1-11,9*, Pelplin 1996, s. 129; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, Kraków 1997, s. 135 nn; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Tarnów 1997, s. 209; R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, s. 24; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001, s. 236; M. SZAMOT, *Genesis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, Kraków 2003, s. 109 n.

⁶ Por. W. CHROSTOWSKI, *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą (Rdz 6,5-7,24)*, s. 44 n; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, Lublin 1988, s. 55 nn; R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 24.

⁷ Por. W. CHROSTOWSKI, *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą (Rdz 6,5-7,24)*, s. 44 n.

⁸ Cyt. za: W. CHROSTOWSKI, *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą (Rdz 6,5-7,24)*, s. 45.

Bóg wyjawia cel budowania arki. Mówi do Noego: „Ja zaś sprowadzę na ziemię potop, aby zniszczyć wszelką istotę pod niebem, w której jest tchnienie życia; wszystko, co istnieje na ziemi wyginie, ale z tobą zawrę przymierze. Wejść przeto do arki z synami twymi, z żoną i z żonami twych synów” (Rdz 6,17 n). Bóg oznajmia, że oto teraz sprowadzi na ziemię potop (*mabbul*). Dopiero teraz zapowiada naturę kary. Nastąpi potop, którego wody pogrążą ziemię (w. 17)⁹.

Hebrajski termin *mabbul* oznaczający potop ma związek ze starosemiczkimi wyobrażeniami świata. Wody potopu mają być narzędziem zagłady dla wszystkiego, co żyje. Wydaje się, że autor ujmuje to w sensie odwrotności stworzenia. Życie udzielone przez Boga ma zginąć z powierzchni ziemi. Na tle zapowiedzi powszechnego zniszczenia występuje zbawcze działanie Boga wobec wybranych¹⁰. Bóg postanowił uratować Noego i jego rodzinę, dlatego otrzymuje on rozkaz wejścia do arki. Noe miał schronić się w arce z całą rodziną¹¹.

W Rdz 7,1 Bóg uzasadnia swoją decyzję uratowania Noego: „A potem Pan rzekł do Noego: Wejść wraz z całą twą rodziną do arki, bo przekonałem się, że tylko ty jesteś wobec mnie prawy wśród tego pokolenia”. To dlatego tylko Noe i jego rodzina wraz z wybranymi zwierzętami zostaną zachowani od tej katastrofy¹². Rozdział 7. rozpoczyna się poleceniem skierowanym do Noego. Jest to już drugie Boże polecenie (por. 6,13 nn). Noe ma wejść do zbudowanej już arki zabierając ze sobą wyznaczoną mu ilość zwierząt. Bóg obiecuje także zawarcie z nim przymierza¹³.

Po wydaniu Noemu polecenia wejścia do arki, Bóg mówi dalej: „Spośród wszystkich istot żyjących wprowadź do arki po parze, samca i samicę, aby ocalały wraz z tobą od zagłady. Z każdego gatunku ptactwa, bydła i zwierząt pełzających po ziemi po parze; niechaj wejdą do ciebie, aby nie wyginęły” (Rdz 6,19 n). Nieco dalej zaś czytamy: „Z wszelkich zwierząt czystych weź z sobą siedem samców i siedem samic, ze zwierząt zaś nie-

⁹ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 57; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 209; R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 24; M. SZAMOT, *Genesis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 111.

¹⁰ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 58 nn.

¹¹ Por. T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 209 nn; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 235.

¹² Por. T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 209.

¹³ Por. J.S. SYNOWIEC, *Na początku. Pradzieje biblijne: Rdz 1,1-11,9*, Kraków 1996, s. 201; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 238; R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 25.

czystych po jednej parze: samca i samicę; również z ptactwa – po siedem samców i po siedem samic, aby w ten sposób zachować ich potomstwo dla całej ziemi. Bo za siedem dni spuszczę na ziemię deszcz, który będzie padał czterdzieści dni i czterdzieści nocy, aby wyniszczyć wszystko, co istnieje na powierzchni ziemi – cokolwiek stworzyłem” (7,2-4). Według Rdz 1 całe stworzenie jest dobre. Rozróżnienie na zwierzęta czyste i nieczyste zostaje wprowadzone dopiero na Synaju. Z tego wynika, że autor już na czasy przed potopem przenosi podział na zwierzęta czyste i nieczyste, usankcjonowany dopiero w Torze (Kpł 11; Pwt 14). Jest to wyraźny anachronizm¹⁴. Bóg kieruje również do Noego słowa: „A ty nabierz sobie wszelkiej żywności – wszystkiego, co nadaje się do jedzenia – i zgromadź u siebie, aby była na pokarm dla ciebie i na paszę dla zwierząt” (Rdz 6,21). W kolejnym zaś wersecie zawarta jest wzmianka: „I Noe wykonał wszystko tak, jak Bóg mu polecił” (w. 22; por. 7,5). Noe posłusznie wykonuje Boże polecenia do najmniejszego szczegółu. Nie dyskutuje, ani nie stawia żadnych pytań, co sugeruje jego pełne zaufanie do Boga¹⁵. W ten sposób Noe przechodzi niejako próbę wiary. Jest to próba podobna do próby Abrahama. Ta próba być może trwała całe lata. Ową próbę chwali autor *Listu do Hebrajczyków*: „Przez wiarę Noe został pouczony cudownie o tym, czego jeszcze nie można było ujrzeć, i pełen bojaźni zbudował arkę, aby zbawić swoją rodzinę” (Hbr 11,7a).

2. Wody potopu zalewają ziemię

Po okresie przygotowań nastąpił potop. Ta sekcja opowiadania (Rdz 7,6-24) rozpoczyna się od słów: „Noe miał sześćset lat, gdy nastąpił potop na ziemi. Noe wszedł z synami, z żoną i z żonami swych synów do arki, aby schronić się przed wodami potopu. Ze zwierząt czystych i nieczystych, z ptactwa i ze wszystkiego, co pełza po ziemi, po dwie sztuki, samiec i samica, weszły do Noego, do arki, tak jak mu Bóg rozkazał” (7,6-9). Autor określa czas potopu życiem Noego z racji braku innej chronologii (por. w. 11)¹⁶.

Dalej autor pisze: „A gdy upłynęło siedem dni, wody potopu spadły na ziemię” (w. 10). Jahwe daje Noemu siedem dni, aby przeniósł się z rodziną

¹⁴ Por. S. ŁACH, *Księga Rodzaju. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1962, s. 260; R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 24.

¹⁵ Por. R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 25.

¹⁶ Por. S. ŁACH, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 260; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 240.

do arki i aby sprowadził tam wskazane wcześniej zwierzęta oraz potrzebną żywność. Po tym czasie zaczął się potop. „W roku sześćsetnym życia Noego, w drugim miesiącu roku, siedemnastego dnia miesiąca, w tym właśnie dniu trysnęły z hukiem wszystkie źródła Wielkiej Otchłani i otworzyły się upusty nieba; przez czterdzieści dni i przez czterdzieści nocy padał deszcz na ziemię” (7,11 n). W wersetach: 11. i 12. potop zostaje opisany w dwójaki sposób. W wersecie 11. jest on ukazany jako powrót do chaosu, który panował zaraz po stworzeniu (por. Rdz 1,2). Dolny ocean zalał ziemię, na którą jednocześnie spłynęły wody oceanu górnego. W wersecie zaś 12. potop jest opisany jako zalanie ziemi przez długotrwałą deszcz¹⁷.

Następnie autor podaje: „I właśnie owego dnia Noe oraz jego synowie, Sem, Cham i Jafet, żona Noego i trzy żony jego synów weszli do arki, a wraz z nimi wszelkie gatunki zwierząt, bydła, zwierząt pełzających po ziemi, wszelkiego ptactwa i istot ze skrzydłami. Wszelkie istoty, w których było tchnienie życia, weszły po parze do Noego do arki. Gdy już weszły do arki samiec i samica każdej istoty żywej, jak Bóg rozkazał Noemu, Pan zamknął za nim drzwi” (7,13-16). Do arki wszedł Noe i jego rodzina. Zatem łącznie 8 osób (por. Rdz 6,18; 7,1.7.13), zgodnie z zasadą Wschodu o solidarności rodzinnej. Z nimi zaś weszły zwierzęta (por. 7,8 n.14-16)¹⁸.

Po wejściu do arki „Jahwe zamknął za nim drzwi (w. 7,16b). Ten antropomorfizm uwydatnia troskę Boga o bezpieczeństwo Noego i jego rodziny. Poprzez tę wzmiankę autor ukazuje, że troska Boga pozostaje czymś najważniejszym. Poucza w sposób obrazowy o Bożej Opatrzności, którą w sposób szczególny zostaje otoczony Noe. Kładzie przez to coraz silniejszy akcent na ocalenie życia sprawiedliwego¹⁹.

Następnie autor podaje: „A potop trwał na ziemi czterdzieści dni i wody wezbrały, i podniosły arkę ponad ziemię. Kiedy przybywało coraz więcej wody i poziom jej podniósł się wysoko ponad ziemią, arka płynęła po powierzchni wód. Wody bowiem podnosiły się coraz bardziej nad ziemię, tak że zakryły wszystkie góry wysokie, które były pod niebem. Wody

¹⁷ Por. S. ŁACH, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 260 n.

¹⁸ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 70 nn; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 86 n; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 131; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 141 nn; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 240; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni*, Lublin 2007, s. 45 nn.

¹⁹ Por. S. ŁACH, *Księga Rodzaju. Wstęp...*, s. 261; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 284; R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 25; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 240.

się więc podniosły na piętnaście łokci ponad góry i zakryły je. Wszystkie istoty poruszające się na ziemi z ptactwa, bydła i innych zwierząt i z wszelkich jestestw, których było wielkie mnóstwo na ziemi, wyginęły wraz ze wszystkimi ludźmi. Wszystkie istoty, w których nozdrzach było ożywiające tchnienie życia, wszystkie, które żyły na lądzie, zginęły. I tak Bóg wygubił doszczętnie wszystko, co istniało na ziemi, od człowieka do bydła, zwierząt pełzających i ptactwa powietrznego; wszystko zostało doszczętnie wytępione z ziemi. Pozostał tylko Noe i to, co z nim było w arce. A wody stale się podnosiły na ziemi przez sto pięćdziesiąt dni” (Rdz 7,17-24)²⁰.

Następuje wzrost wód na ziemi, które podnoszą się i pokrywają nawet najwyższe góry. Dramatyczne napięcie tego opisu jest pogłębione kontrastem między ogromem niszczących wód, a małą arką, która unosi się na wodach potopu. Dramatycznego wydzźwięku nabiera również stwierdzenie zawarte w wersecie 21: „Wszystkie istoty poruszające się na ziemi z ptactwa, których było wielkie mnóstwo na ziemi, wyginęły wraz ze wszystkimi ludźmi”. Osiąga ono punkt kulminacyjny w wersecie 23: „I tak Bóg wygubił doszczętnie wszystko, co istniało na ziemi, od człowieka do bydła, zwierząt pełzających i ptactwa powietrznego; wszystko zostało doszczętnie wytępione z ziemi. Pozostał tylko Noe i to, co z nim było w arce”. Wody potopu zniszczyły wszystkie istoty żywe oprócz Noego oraz osób i zwierząt, które razem z nim znalazły się w arce. W ten sposób zaakcentowany został motyw ocalenia życia sprawiedliwego²¹.

3. Ustąpienie wód

Kolejną scenę opowiadania o potopie otwiera stwierdzenie, że Bóg pamięta o Noem. To dlatego sprawił, że powiał wiatr i wody zaczęły opadać. „Ale Bóg, pamiętając o Noem, o wszystkich istotach żywych i o wszystkich zwierzętach, które z nim były w arce, sprawił, że powiał wiatr nad całą ziemią i wody zaczęły opadać. Zamknęły się bowiem zbiorniki Wielkiej

²⁰ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 73 nn; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 87; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 131 n; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 211; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 142 n; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 240; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 46 n.

²¹ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 131 n; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 211; R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 25; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 240.

Otchłani tak, że deszcz przestał padać z nieba. Wody ustępowały z ziemi powoli, lecz nieustannie, i po upływie stu pięćdziesięciu dni się obniżyły” (Rdz 8,1-3)²².

W obliczu katastrofy Bóg żywi troskę o swoje stworzenie. Autor zaznacza, że Bóg pamięta o Noem (w. 1). Ze względu na Noego Bóg postanawia ocalić ludzkość²³. Pamiętanie o Noem stanowi wprowadzenie do podjęcia przez Boga działań dla jego dobra. Podobna sytuacja ma miejsce w trudnym położeniu Hebrajczyków w Egipcie. Tu również Bóg pamięta o Abrahamie, Izaakowi i Jakubie (por. Wj 2,23-25)²⁴.

Bóg zsyła wiatr sprzyjający opadaniu wód. Jednocześnie zostają zamknięte zbiorniki „Wielkiej Otchłani” (Rdz 8,2; por. 7,11). Działanie Boga jest tu przedstawione jedynie pośrednio. Podobnie jak wody potopu stopniowo się podnosiły aż do zalania całej ziemi (por. 7,19), tak teraz dokonuje się proces odwrotny. Wody potopu zaczynają powoli opadać, aż do całkowitego ich zniknięcia. Od tego momentu opowiadania, w którym Bóg sprawił, że wiatr powiał i wody zaczęły spokojnie opadać, zaczyna rozwijać się nowe stworzenie. Fragment z Rdz 8,1-19 jest paralelny do opisu stworzenia z Rdz 1-2²⁵. Po ustąpieniu wód potopu ziemia wróciła do pierwotnego stanu, w którym było możliwe życie ludzi. Autor wyraża przekonanie, że wskutek potopu dawny świat przestał istnieć i rozpoczął się nowy²⁶.

Autor podaje: „Miesiąca siódmego, siedemnastego dnia miesiąca arka osiadła na górach Ararat. Woda wciąż opadała aż do miesiąca dziesiątego. W pierwszym dniu miesiąca dziesiątego ukazały się szczyty gór. A po czterdziestu dniach Noe, otworzywszy okno arki, które przedtem uczynił, wypuścił kruka; ale ten wylatywał i zaraz wracał, dopóki nie wyschła woda na ziemi. Potem wypuścił z arki gołębicę, aby się przekonać, czy ustąpiły wody z powierzchni ziemi. Gołębica, nie znalazłszy miejsca, gdzie by mogła usiąść, wróciła do arki, bo jeszcze była woda na całej powierzchni ziemi; Noe, wyciągnąwszy rękę, schwycił ją i zabrał do arki. Przeczekawszy zaś jeszcze siedem dni, znów wypuścił z arki gołębicę i ta wróciła do niego

²² Por. T. BRZEGOWY, *Pięćoksiąg Mojżesza...*, s. 211; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 147; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284.

²³ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 80; J. Lemański, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2 (2005), s. 19.

²⁴ Por. R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 25.

²⁵ Por. L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284.

²⁶ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 79 nn; J.S. SYNOWIEC, *Na początku...*, s. 202; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 242 nn; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 48 n.

pod wieczór, niosąc w dziobie świeży listek z drzewa oliwnego. Poznał więc Noe, że woda na ziemi opadła. I czekał jeszcze siedem dni, po czym wypuścił znów gołębicę, ale ona już nie powróciła do niego” (Rdz 8,4-12)²⁷.

W wersetach: 4-6 dają się zauważyć oznaczenia chronologiczne oraz geograficzna dokładność. Te informacje pochodzą prawdopodobnie z podań poprzedzających opis biblijny i wykazują lokalny koloryt opowiadania. Nie chodzi tu jednak o informacje historyczno-geograficzne. Osadzenie arki na górach Ararat dotyczy prawdopodobnie jakiejś krainy dobrze znanej w starożytności. Trudno jednak wskazać, jak doszło do zamieszczenia w opowiadaniu biblijnym takiego umiejscowienia²⁸.

W Rdz 8,6-12 autor opisuje motyw wypuszczenia ptaków. Noe wysyła ptaki w celu sprawdzenia, czy już wody opadły i ukazał się suchy ląd. Motyw wysyłania ptaków jest tradycyjny w relacjach o potopie. Niemal wszystkie opisy potopu zawierają wzmiankę o „próbie ptaków”, która poprzedza opuszczenie arki. U podstaw tego motywu leży prawdopodobnie pradawny zwyczaj żeglarski posługiwania się w podobnym celu ptakami w czasie długich podróży morskich²⁹.

Gdy arka osiadła na górach Ararat Noe wypuszcza kruka, lecz tan kilkakrotnie powraca, nie znajdując odpowiedniego miejsca odpoczynku. Następnie wypuszcza gołębicę, która wskazuje fakt cofnięcia się wód, gdy wypuszczona po raz trzeci nie wraca do arki. Autor zwraca uwagę, że gołębicę wypuszczoną po raz drugi przynosi świeży liść oliwny. Drzewo oliwne występuje w Starym Testamencie jako symbol życia i błogosławieństwa Bożego (por. Pwt 6,11; Joz 24,13; 2 Krl 18,32; Ps 52,10; 128,3; Oz 14,7; Ag 2,19). Liść oliwki w analizowanym opowiadaniu oznacza nowe życie, które rozpoczyna się po zakończeniu potopu. Jest to niejako antycypacja błogosławieństwa, które otrzyma Noe w Rdz 9,1 nn³⁰.

Następnie autor pisze: „W sześćset pierwszym roku, w miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca wody wyschły na ziemi, i Noe, zdjąwszy dach arki, zobaczył, że powierzchnia ziemi jest już prawie sucha. A kiedy w miesiącu drugim, w dniu dwudziestym siódmym ziemia wyschła, Bóg przemówił do Noego tymi słowami: «Wyjdź z arki wraz z żoną, syna-

²⁷ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 80 nn; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 87 n; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 132 n; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 147 nn; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 212.

²⁸ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 82 nn.

²⁹ Por. tamże, s. 84; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 212.

³⁰ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 85 nn.

mi i z żonami twych synów. Wyprowadź też z sobą wszystkie istoty żywe: z ptactwa, bydła i zwierząt pełzających po ziemi; niechaj rozejdą się po ziemi, niech będą płodne i niech się rozmnażają». Noe wyszedł więc z arki wraz z synami, żoną i z żonami swych synów. Wyszły też z arki wszelkie zwierzęta: różne gatunki zwierząt pełzających po ziemi i ptactwa, wszystko, co się porusza na ziemi” (Rdz 8,13-19)³¹.

Po ustąpieniu wód ziemia obeschła i życie na niej stało się znów możliwe. Wtedy Bóg przemówił do Noego polecając mu, aby wyszedł z arki. Jest to już trzecie polecenie Boga skierowane do Noego³². Wtedy Noe wyszedł z arki wraz z innymi istotami, które przetrwały potop. Według wersetu 17. zwierzęta otrzymały wówczas błogosławieństwo od Boga. Miało im to zapewnić możliwość rozmnażania się. Było to powtórzenie błogosławieństwa, jakie zwierzęta otrzymały po stworzeniu (por. Rdz 1,22). Ta myśl również wiąże się z przekonaniem, że potop podzielił dzieje świata na dwie części. Po potopie nastąpiła nowa epoka³³.

4. Ofiara Noego i przymierze Boga z ocalonymi

Ostatnia sekcja opowiadania o potopie składa się z trzech części: 8,20-22; 9,1-7 i 9,8-17. Pierwsza z nich dotyczy budowy ołtarza i złożenia przez Noego ofiary Bogu. W drugiej części tej sekcji istotą jest błogosławieństwo udzielone Noemu i jego rodzinie. Trzecia zaś część dotyczy zawarcia przymierza. Zawarte w nich treści są związane z następstwami potopu.

Po wyjściu z arki Noe zbudował ołtarz i złożył Bogu Jahwe ofiarę całopalną: „Noe zbudował ołtarz dla Pana i wziąwszy ze wszystkich zwierząt czystych i z ptaków czystych złożył je w ofierze całopalnej na tym ołtarzu” (w. 20). Ofiara ta jest wyrazem wdzięczności za ocalone życie oraz uproszeniem błogosławieństwa dla nowej ludzkości. Ten werset wskazuje, że pierwszą czynnością Noego po wyjściu z arki było złożenie Bogu ofiary. Pierwszą zaś budowlą wzniesioną na ziemi był ołtarz³⁴.

³¹ Por. tamże, s. 88 nn; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 134; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 153 n; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 212.

³² Por. R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 25.

³³ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 88; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 245.

³⁴ Por. L. RUPPERT, *Das Buch Genesis*, t. 1: *Kap. 1-25,18*, Düsseldorf 1976, s. 102; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 89; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 89; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 134; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 155; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 213; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata*

Dalej autor pisze: „Gdy Pan poczuł miłą woń, rzekł do siebie: «Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem. Będą zatem istniały, jak długo trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc»” (8,21 n). Zawarta jest tu swego rodzaju autorefleksja Boga. Wspomniane w wersecie 21. złorzeczenie dotyczy albo słów wypowiedzianych po upadku człowieka w Rdz 3,17, albo decyzji o karze potopu. Uzasadnieniem decyzji Boga jest skłonność człowieka do zła już od młodości. Łączy ono wyraźnie werset 21. z prologiem potopu, z werselem 6,5. Być może chodzi tu o dwustopniową reminiscencję. Wówczas byłaby to aluzja do pierwszego upadku człowieka oraz do jego konsekwencji, czyli postępującego skażenia moralnego ludzkości³⁵. Przed potopem usposobienie ludzi było „wciąż złe” (Rdz 6,5). Zaraz po opisie katastrofy potopu autor natchniony podaje, że usposobienie człowieka jest „złe już od młodości” (8,21). Treść z Rdz 8,20-22 stanowi odwrotność sądu Bożego z 6,5-8. Serca ludzi po potopie pozostały nadal takie same. Jednak mimo to, Bóg okazuje wyrozumiałość. Nie chce już więcej niszczyć ziemi z powodu ustawicznej złości ludzi. Bóg postanawia odnowić porządek stworzenia i nie zsyłać już więcej na świat powszechnej kary³⁶.

Zapowiedź z wersetu 21. jest wynikiem wolnej decyzji Boga. Wyklucza On karę analogiczną do potopu³⁷. W wersecie 22. natomiast autor podkreśla trwałość ustanowionego przez Boga porządku stworzenia. Bóg daje obietnicę trwałości stworzenia i sam czyni się gwarantem ustalonego porządku. Ów porządek będzie istniał tak długo, jak długo będzie trwać ziemia. Uroczysta obietnica z wersetu 22. jest niejako wzmocnieniem obietnicy dotyczącej zachowania stworzenia³⁸.

i ludzkości według Księgi Rodzaju, s. 246; M. SZAMOT, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 117; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 49.

³⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 89 nn; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 89; E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 134; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 213; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 153 nn; M. SZAMOT, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 120; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 49 n.

³⁶ Por. L. RUPPERT, *Das Buch Genesis*, s. 103; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 25; R. SCHWAGER, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, Tarnów 2002, s. 74 n.

³⁷ Por. P. ŚPIEWAK, *Księga nad księgami. Midrasze*, Kraków 2004, s. 71.

³⁸ Por. L. RUPPERT, *Das Buch Genesis*, s. 104; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 95 n; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; M. WOJCIECHOWSKI, *Pochodzenie świata, człowieka, zła. Odpowiedź Biblii*, Częstochowa 2005, s. 100.

Druga część ostatniej sekcji opowiadania o potopie to fragment z Rdz 9,1-7. Dotyczy on błogosławieństwa udzielonego przez Boga Noemu i jego rodzinie. Bóg ponawia to, co według Jego zamysłu miało być udziałem ludzi. Następstwem potopu jest nowe błogosławieństwo, obietnica dla rodzaju ludzkiego³⁹. W Rdz 9,1-3 autor stwierdza: „Po czym Bóg pobłogosławił Noego i jego synów, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i mnożcie się, abyście zaludnili ziemię. Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie. Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, dają wam wszystko. [...]»”. Zawarte jest tu czwarte Boże polecenie skierowane do Noego. Bóg błogosławi mu i nakazuje czynić sobie ziemię poddaną, podobnie jak to miało miejsce po stworzeniu pierwszych ludzi⁴⁰. Po potopie Bóg pobłogosławił Noego i jego synów, kazał im rozmnażać się i napępniać ziemię oraz dał im władzę nad wszystkimi zwierzętami żyjącymi na ziemi, podobnie jak kiedyś pobłogosławił pierwszych rodziców (por. Rdz 1,28). Błogosławieństwo udzielone Noemu w Rdz 9,1 jest dosłownym powtórzeniem słów z 1,28⁴¹. Bóg odnawia przyjazne stosunki z człowiekiem. Między błogosławieństwem z Rdz 9 a tym z opisu stworzenia jest jednak różnica. Bóg udziela Noemu błogosławieństwa, które przybiera szerszą formę niż błogosławieństwo pierwsze, które miało miejsce po stworzeniu. Ścisłe wymogi tego błogosławieństwa zostają zmodyfikowane. W wersecie 7. zamykającym tę część sekcji, następuje uroczyste powtórzenie błogosławieństwa⁴².

Zakres błogosławieństwa w Rdz 9 został poszerzony o synów Noego. W związku z tym, że rozchodzą się oni na całą ziemię (por. w. 19) tworząc wiele narodów (por. rozdz. 10), być może w tym błogosławieństwie au-

³⁹ Por. L. RUPPERT, *Das Buch Genesis*, s. 114 n; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 87 n; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 90; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 159 n; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 51 n.

⁴⁰ Por. S. WYPYCH, *Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju])*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 1: *Pięcioksiąg*, red. J. Frankowski, Warszawa 1987, s. 65; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 213.

⁴¹ Por. R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 25.

⁴² Por. L. RUPPERT, *Das Buch Genesis*, s. 114 n; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 87 nn; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 90; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 135; J.S. SYNOWIEC, *Na początku...*, s. 202; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 247; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 159 n; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 51 nn.

tor wskazuje na fizyczną jedność wszystkich narodów oraz na ich religijną przynależność. Wśród adresatów błogosławieństwa nie ma żony Noego, ani żon jego synów (por. 6,18). Ich pominięcie jest prawdopodobnie związane z poglądami starotestamentalnej tradycji na akty życia publicznego. Jedynie mężczyzna był w nich uważany za kompetentnego⁴³.

Autor widzi w Noem i w jego synach ojców ludzkości odrodzonej po potopie. Czasy po tym kataklizmie pojmuję jako nowy okres w dziejach świata. Ten okres nie miał być jednak czasem harmonijnego współżycia ludzi i zwierząt, jakie istniało po stworzeniu⁴⁴. Władza człowieka nad zwierzętami została sformułowana negatywnie. Zwierzęta będą odczuwać lęk przed człowiekiem (9,2). W związku z tym Syrach pisze, że Bóg uczynił ludzi „groźnymi dla wszystkiego stworzenia, aby panowali nad zwierzętami i ptactwem” (Syr 17,4). Oddanie zwierząt pod panowanie człowieka ma tu ścisły związek z możliwością ich zabijania. Błogosławieństwo Boże z Rdz 9,1-3 przywraca człowiekowi prawo do dysponowania ziemią, czego wyrazem jest siła rozrodcza oraz umocnienie władzy nad zwierzętami, aż do prawa zabijania ich na pokarm⁴⁵.

Dodatkiem do pierwotnego błogosławieństwa z Rdz 1,28 jest zatem również ustępstwo zezwalające na zabijanie zwierząt w celu zdobycia pożywienia (por. w. 9,3). Ludzie otrzymali tym razem prawo jedzenia mięsa zwierząt⁴⁶. Owo dookreślenie błogosławieństwa pierwotnego wynika z Bożej gotowości znoszenia ludzi pełnych gwałtowności (por. 8,21). Powszechne zepsucie jest związane z upadkiem grzechowym u zarania ludzkości. Skłonność do złego postępowania jest mocno zakorzeniona w człowieku od młodości. Potop nie wprowadził tu żadnej zmiany. Mimo to Bóg decyduje się po potopie pozostawić ziemię we władaniu człowieka⁴⁷.

W kolejnych wersach (9,4-6) autor przypomina o granicach prawa zabijania zwierząt. Tylko Bogu przysługuje suwerenne prawo do dysponowania wszelkim życiem. Bóg jest dawcą życia i jego gwarantem. On dopuszcza człowieka do władzy nad życiem (w. 3). Jest to dar Boga. Wpro-

⁴³ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 101 n.

⁴⁴ Por. J.S. SYNOWIEC, *Na początku...*, s. 203; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 247 n.

⁴⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 102 nn.

⁴⁶ Por. J.S. SYNOWIEC, *Na początku...*, s. 203; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 248.

⁴⁷ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 94 n; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 135 nn; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 213; J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 312 n; R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 25.

wadza On jednak ograniczenie: „Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia” (w. 4). Ograniczenie to dotyczy zakazu spożywania mięsa zwierząt z krwią. Kluczowym słowem jest tu „krew”. Według przekonania dawnych ludów we krwi był pierwiastek życia⁴⁸.

Teraz Bóg zezwala na spożywanie mięsa, lecz po odsączeniu krwi jako symbolu życia. Przed spożyciem mięsa należy starannie oddzielić krew ze względu na związany z nią życiodajny pierwiastek (por. Kpł 7,26; Pwt 12,16.23). Jest to etiologiczna odpowiedź autora na pytanie o pochodzenie starotestamentowego zakazu spożywania mięsa z krwią (por. Kpł 17,1-16; Pwt 12,13-28). Zakaz ten miał źródło w przekonaniu o wielkiej wartości krwi, która była uważana przez Izraelitów za siedlisko życia, czy wprost była utożsamiana z życiem (por. Kpł 17,11.14; Pwt 12,23; w tym kontekście również Rdz 37,22). Krew pojmowana była jako nośnik życia, które jest darem Bożym. Powstrzymywanie się od spożywania krwi miało wyrażać szacunek dla Boga jako dawcy życia. Z krwią łączy się ściśle życie, które należy do Boga. Stąd również przy ofiarach ze zwierząt krew była wylewana, aby wsiąkła w ziemię⁴⁹.

Drugi zakaz ma na celu ochronę życia ludzkiego: „Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata. Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga” (Rdz 9,5 n). Bóg wprowadza zakaz spożywania mięsa z krwią oraz zabijania ludzi⁵⁰. Karą dla sprawców przelewu krwi jest śmierć. Ustanowiona w wersecie 6. kara za zabójstwo miała zapobiegać nieograniczonej zemście (por. Rdz 4,23 n). Śmiercią miał być ukarany tylko sprawca zbrodni. Zabójstwo człowieka uwłacza bowiem wielkiej godności, która wynika z faktu stworzenia go na obraz Boga (por. 1,26 n)⁵¹.

⁴⁸ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 108 nn; M. ARNDT, *Przymierze Noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej*, RTK 1 (1986), s. 9; M. WOJCIECHOWSKI, *Pochodzenie świata, człowieka, zła...*, s. 101; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 52 n.

⁴⁹ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 109 n; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 90; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 136; J.S. SYNOWIEC, *Na początku...*, s. 203; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 248; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 213; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 161; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; M. WOJCIECHOWSKI, *Pochodzenie świata, człowieka, zła...*, s. 101; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 53.

⁵⁰ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 136; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 160.

⁵¹ Por. J.S. SYNOWIEC, *Na początku...*, s. 203; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 249; R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 25.

W Rdz 9,1-7 autor nawiązuje do opisu stworzenia. Podejmuje tematy i wykorzystuje pojęcia z Rdz 1. Porządek stworzenia ulega dalszemu rozwojowi. Podjęte zaś postanowienia mają zapobiec szerzeniu się gwałtu (*hamas*). Gwarrantje poczynione podczas przymierza noachickiego sugerują niejako „nowe” stworzenie. Rozszerzone zostało błogosławieństwo udzielone przy stworzeniu. Teraz obejmuje ono też relację między człowiekiem a światem zwierzęcym, a także nową ocenę powierzonych człowiekowi środowiska życia⁵².

Panowanie człowieka nad zwierzętami zostało rozszerzone o lęk zwierząt przed człowiekiem. Wzbogaceniu uległ dar pokarmu. Zapewniony został dar życia, nad którym gwarancję przejął sam Bóg. Bóg wyraża zgodę na zabijanie i spożywanie zwierząt przez ludzi, jeśli uszanują oni krew zarówno zwierzęcia, jak i człowieka⁵³. Te wszystkie elementy miały na celu zapobieżenie, aby środowisko życia człowieka nie stało się ponownie ostoją skażenia i grzechu, aby nie wróciło do stanu chaosu poprzedzającego stworzenie. Zbawcza wola Boga trwa pomimo grzechu. Świat nie ma gwarancji sam w sobie. Otrzymuje ją dzięki łaskawości Boga⁵⁴.

Przewodnią myślą tekstu o potopie jest rozprzestrzenianie się zła (Rdz 6,6). Powołane przez Boga do istnienia dzieło zostało skażone przez grzech. Bóg postanawia je oczyścić przez wodę. Po potopie ma miejsce sytuacja podobna do tej sprzed stworzenia. Nastaje chaos. Bóg zaś ponownie wprowadza ład i porządek. Oczyszczona ziemia znów staje się miejscem zamieszkania ludzi i zwierząt. Bóg zawiera przymierze z Noem, protoplastą ludzkości popotopowej⁵⁵.

Trzecia część ostatniej sekcji opowiadania o potopie dotyczy przymierza Boga z Noem i z innymi ocalonymi. Autor natchniony podaje: „Potem Bóg tak rzekł do Noego i do jego synów: Ja, Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie; z wszelką istotą żywą, która jest z wami: z ptactwem, ze zwierzętami domowymi i polnymi, jakie są przy was, ze wszystkimi, które wyszły z arki, z wszelkim zwierzęciem na ziemi. Zawieram z wami przymierze, tak iż nigdy już nie zostanie zgładzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię»” (Rdz 9,8-11)⁵⁶.

⁵² Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 154.

⁵³ Por. L. RUPPERT, *Das Buch Genesis*, s. 114 n; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 90; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 159 n; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 51 n.

⁵⁴ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 154 n; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 213.

⁵⁵ Por. S. WYPYCH, *Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju])*, s. 65.

⁵⁶ Por. L. RUPPERT, *Das Buch Genesis*, s. 175 n; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 88; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 90; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 160; T. BRZEGOWY, *Pięciok-*

Przymierze jest umową, porozumieniem zawartym między stronami. Potwierdza je złożenie przysięgi⁵⁷. W przypadku przymierza noachickiego jest ono w swej istocie obietnicą Boga udzieloną Noemu w 6,18, która została rozszerzona. W Rdz 9,9 n autor wymienia kontrahentów przymierza. Są nimi: Noe z rodziną oraz wszystkie żywe stworzenia, jakie ocalały w arce. Przymierze to ma nieograniczony zakres pod względem czasowym. Bóg składa bowiem obietnicę, że nie będzie już więcej karał ludzkości potopem (por. 8,21). Kara potopu ma zatem charakter niepowtarzalny. Owa obietnica odnosi się do całej natury. Przymierze zawarte z Noem ma charakter niezniszczalny, powszechny i wieczny. Opiera się bowiem nie na wierności ludzi, lecz na wierności Boga. Bóg zawiera je z Noem, z jego synami i z ich potomstwem, ze wszystkimi zwierzętami i z całą ziemią. Przymierze to jest wyrazem łaskawości Boga względem Noego i innych istot⁵⁸.

Werset z Rdz 9,11: „Zawieram z wami przymierze, tak iż nigdy już nie zostanie zglądzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię” stanowi przeciwagę dla stwierdzenia z Rdz 6,13: „Postanowiłem położyć kres istnieniu wszystkich ludzi, bo ziemia jest pełna wykroczeń przeciw mnie; zatem zniszczę ich wraz z ziemią”⁵⁹. Bóg zawiera z ludzkością przymierze. Nie nakłada ono na człowieka żadnego zadania czy warunku. Przymierze z Noem stanowi nowe nawiązanie stosunków Boga z ludźmi⁶⁰.

Następnie autor pisze: „Po czym Bóg dodał: «A to jest znak przymierza, które ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy: Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza między Mną a ziemią. A gdy rozciągnę obłoki nad ziemią i gdy ukaże się ten łuk

siąg Mojżesza..., s. 213 n; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; J.S. SYNOWIEC, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 250; M. WOJCIECHOWSKI, *Pochodzenie świata, człowieka, zła...*, s. 100; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 52.

⁵⁷ Por. R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 24.

⁵⁸ Por. L. RUPPERT, *Das Buch Genesis*, s. 175 n; S. WYPYCH, *Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju])*, s. 65; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 88; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 89 n; J.S. SYNOWIEC, *Na początku...*, s. 205; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 249 n; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 160; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 213 n; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; A. BANASZEK, *Pięć pierwszych ksiąg Biblii*, Warszawa 2004, s. 45; M. WOJCIECHOWSKI, *Pochodzenie świata, człowieka, zła...*, s. 100; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 52.

⁵⁹ Por. M. SZAMOT, *Genezis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 123 n.

⁶⁰ Por. A. LÄPPLÉ, *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986, s. 56; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 135 nn; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 213; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 55.

na obłokach, wtedy wspomnę na moje przymierze, które zawarłem z wami i z wszelką istotą żywą, z każdym człowiekiem; i nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie żadnego jestestwa. Gdy zatem będzie ten łuk na obłokach, patrząc na niego, wspomnę na przymierze wieczne między mną a wszelką istotą żyjącą w każdym ciele, które jest na ziemi». Rzekł Bóg do Noego: «To jest znak przymierza, które zawarłem między Mną a wszystkimi istotami, jakie są na ziemi» (Rdz 9,12-17)⁶¹.

Jedynym widzialnym znakiem zawartego przymierza Bóg czyni tęczę rozciągającą się między niebem a ziemią. Autor określa ją rzeczownikiem *qešet*, co znaczy dosłownie „łuk”⁶². Tęcza była uważana powszechnie przez ludzi za znak łaski i pomyślności. Ten znak stanowi niejako gwarancję podjętych przez Boga zobowiązań⁶³. Tęcza jest tu symbolem religijnym. Ma ona przypominać ludziom o dobroci Boga i Jego obietnicy opieki nad słabym człowiekiem. Oznacza życzliwość i miłość Boga względem ludzi. Przypomina im obietnicę Jahwe, że już nie będzie karał ich potopem. Tęcza jest znakiem wiecznego miłosierdzia Boga wobec stworzenia. Stworzenie osiąga stabilność. Tęcza jest widzialnym znakiem tego bezpieczeństwa. Ma ona budzić wdzięczność i ufność do Boga⁶⁴.

5. Podsumowanie

Opowiadanie o potopie wyraża prawdę o głębokim zainteresowaniu się Boga losem ludzi, a także o Jego zaangażowaniu w historię człowieka. Istotna jest dydaktyczna wymowa tego opowiadania⁶⁵. Straszliwy sąd

⁶¹ Por. L. RUPPERT, *Das Buch Genesis*, s. 114 nn; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 87 nn; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 90; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 213 nn; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 167 nn; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 53 nn.

⁶² Por. S. WYPYCH, *Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju])*, s. 65; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 130 nn; G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1-11)*, s. 167 nn; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284; R.J. CLIFFORD, R.E. MURPHY, *Księga Rodzaju*, s. 25; S. PESARIC, *Tora Pardes Lauder. Księga pierwsza Bereszit*, Kraków 2001, s. 62; M. SZAMOT, *Genesis czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, s. 124 n.

⁶³ Por. E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 137; E. ZAJĄC, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu...*, s. 55.

⁶⁴ Por. S. ŁACH, *Teologiczna interpretacja opisu potopu*, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szłaga, Lublin 1980, s. 48; M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 90 nn; J.S. SYNOWIEC, *Na początku...*, s. 206; tenże, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, s. 251; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 215; A. BANASZEK, *Pięć pierwszych ksiąg Biblii*, s. 45.

⁶⁵ Por. S. ŁACH, *Teologiczna interpretacja opisu potopu*, s. 48.

Boga świadczy o tym, jak wielkim złem jest grzech. Potop jako kara Boża jest ostrzeżeniem przed grzechem⁶⁶. Dramat potopu rozwija się od sądu nad ziemią (Rdz 6) do odnowionego przymierza (Rdz 9). W ten sposób przybiera on kształt podobny do ksiąg prorockich, które ukazują dynamikę słowa Bożego (por. Iz i Ez). Człowiek wobec Boga nie może pozostawać obojętnym. Zawsze potrzeba czujności wobec Jego zbawczego planu. Nieodzowny jest do tego religijny sposób myślenia⁶⁷.

Bóg nie akceptuje przewrotności stworzonych przez siebie ludzi. Jest On ukazany w opowiadaniu biblijnym jako święty, sprawiedliwy, łaskawy i miłosierny. Lituje się bowiem nad sprawiedliwym Noem. Karze grzeszników, lecz również obiecuje, że już więcej nie będzie potopu. Podstawą decyzji Boga jest sprawiedliwość Noego wśród współczesnych mu ludzi. Noe staje się błogosławieństwem całej swojej rodziny. Jeden sprawiedliwy ratuje tych, których kocha. Jeden człowiek spełnia wobec społeczności funkcję uświęcającą i zbawczą. Miłosierdzie okazane przez Boga Noemu i jego rodzinie jest źródłem otuchy dla ludzi uczciwych. Opowiadanie o potopie uczy, że życie i szczęście człowieka zależy od jego postępowania i wierności jednemu Bogu⁶⁸. Zadaniem opowiadania biblijnego jest ukazanie sprawiedliwości Boga oraz Jego świętości, a jednocześnie pouczenie, że Bóg rządzi i kieruje światem podtrzymując go w istnieniu⁶⁹.

Pierwsza część opowiadania o potopie (6,9-7,24) dotyczy katastrofy zesłanej na świat przepełniony gwałtem. Jest to dzieło Bożej sprawiedliwości. Część druga opowiadania (8,1-9,17) obrazuje dzieło Bożego miłosierdzia. Stwórca odnawia życie na ziemi. Stan potopu stanowi pewną analogię do pierwotnego chaosu, z którego Bóg ponownie wyprowadza swoje stwórcze dzieło. Katastrofa nie była dziełem przypadku. Zagłada nie dokonała się bez uwzględnienia wyjątku. W tej perspektywie tajemnicze zniszczenie przedpotopowej ludzkości jest elementem budowy. Z potopu wyłania się nowy świat, który ma za przodka także jednego człowieka, podobnie jak to miało miejsce przy stworzeniu⁷⁰.

⁶⁶ Por. M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 98; E. ZAWISZEWSKI, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne...*, s. 148.

⁶⁷ Por. W. CHROSTOWSKI, *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą* (Rdz 6,5-7,24), s. 50; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284.

⁶⁸ Por. M. PETER, *Prehistoria biblijna*, s. 99; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. 215.

⁶⁹ Por. S. ŁACH, *Teologiczna interpretacja opisu potopu*, s. 48.

⁷⁰ Por. U. CASSUTO, *From Noah to Abraham*, Jerusaleń 1961, s. 27 nn; W. CHROSTOWSKI, *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą* (Rdz 6,5-7,24), s. 48 n; J. LEMAŃSKI, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski* (Rdz 9,18-29)?, s. 20; M. WOJCIECHOWSKI, *Pochodzenie świata, człowieka, zła...*, s. 81.

Potop stanowi przełomowy moment w historii biblijnej. To wydarzenie wprowadza podział w sensie chronologicznym na czas przed i po potopie (por. Rdz 9,28; 10,1.32; 11,10)⁷¹. Ratując Noego i jego rodzinę Bóg rozpoczyna nową erę ludzkości na ziemi. W ten sposób rozpoczyna się nowa era dziejów świata. Dokonuje się to poprzez ponowne przezwyciężenie chaosu (por. Rdz 1). Na początku tej nowej ery wszystkie żywe stworzenia zostają obdarzone Bożym błogosławieństwem (9,8-17). Bóg ponawia nakaz zaludniania ziemi (9,1.7; por. 1,28). Ponownie została rozpoczęta realizacja Bożego planu związanego ze stworzeniem⁷².

Podstawą owego planu jest przymierze, Boża obietnica. Początek nowej ludzkości zostaje potwierdzony aktem przymierza, które ma cechy obietnicy (por. 8,21 n; 9,8-17). Autor ukazuje Noego jako nowego Adama, który odnawia przymierze z Bogiem. Zilustrowana została tu reguła teologiczna, że tylko „mała reszta się zbawia”⁷³. Jednak zaraz narrator wskazuje na trudności, które wynikają z grzesznej kondycji ludzkiego serca (por. 8,21b). Stają się one przeszkodą w realizacji Bożych planów wobec ludzkości i świata⁷⁴.

W świetle Rdz 8,21 może się wydawać, że potop biblijny oznacza powrót do stanu poprzedniego oraz że nie powoduje zasadniczej zmiany nastawienia człowieka. Jednakże w rzeczywistości sam potop otrzymuje zupełnie inne wymiary teologiczne. Zasadnicze nastawienie ludzi po potopie nie uległo zmianie, co wywarło wpływ na historię popotopową. Inicjatywę przejmuje sam Bóg. Na skutek postępowania ludzi nastąpiło wyniszczenie niemal całej ludzkości. Człowiek nie był jednak w stanie przekreślić swoją przewrotnością ustalonych przez Boga zasad. Nadal pozostaje odpowiedzialny za własne postępowanie. Potop nie zmył ani przyczyn grzechu, ani też jego skutków. Jednakże zarówno przed, jak i po potopie, człowiekowi towarzyszy Boże błogosławieństwo⁷⁵.

⁷¹ Por. P. STENMANS, *Mabbûl*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 4, red. G.J. Botterweck, H. Ringren, Stuttgart 1973, s. 637; L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 141; L. BOADT, *Księga Rodzaju*, s. 284.

⁷² Por. J. LEMAŃSKI, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 35.

⁷³ Por. T. BRZEGOWY, *Pięćoksiąg Mojżesza...*, s. 198.

⁷⁴ Por. J. LEMAŃSKI, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 20.

⁷⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Potop biblijny*, s. 152; J. LEMAŃSKI, *Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski (Rdz 9,18-29)?*, s. 21.

**FROM JUSTICE TO MERCY – THEOLOGICAL
PERSPECTIVE OF THE NARRATIVE
ABOUT THE FLOOD**

SUMMARY

The narrative about the flood expresses the truth about the God's profound interest about the fate of people and His activity in the history of human beings. The didactic expression of this narration is essential. The terrifying verdict of God is testimony to how sin is a great evil. The flood as a punishment from God is a warning not to sin. The flood did not wash away neither the reasons for sin, nor its consequences. But God's blessing accompanies man both before and after the flood. The task of the biblical narrative is to show God's justice and holiness and at the same time: teaching that God is the One who rules and guides the world maintaining it in existence.

KS. RAFAŁ CZEKALSKI

BIBLIJNA INSPIRACJA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MORALNOŚCI

Treść: Wstęp; 1. Moralność objawiona w ST; 2. Moralność Biblijna Nowego Przymierza; 2.1. Wskazania Ewangelii; 2.2. Etyka Św. Pawła; 3. Wpływ Biblii na kształtowanie się moralności chrześcijańskiej.

Wstęp

W niniejszym artykule jako cel stawiamy sobie ukazanie związków moralności chrześcijańskiej z Biblią, jako Księgą objawioną. Biblii oczywiście nie można sprowadzać do podręcznika teologii moralnej, niemniej stanowi ona źródło inspiracji dla znalezienia właściwej formuły postępowania dla współczesnego chrześcijanina. Pewnym stałym punktem odniesienia dla niniejszego artykułu jest całkiem niedawno wydany dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego”¹. Niemniej prób ukazania ścisłych związków między moralnością chrześcijańską a Biblią w historii teologii było bardzo wiele. O powrocie do źródeł, czyli do Objawienia, przypominał Sobór Watykański II.² Według *Optatam totius* Pismo Święte winno stać się *principium cognoscendi*, czyli zasadą poznania. Wcześniej, na przełomie XIX i XX wieku, o ścisłości tego związku przypominał wybitny teolog moralista i egzegeta niemiecki Fritz Tillmann (1874-1935). Biblia ukazuje szersze perspektywy, jeśli idzie o formułowanie teologii moralnej, dlatego też powinna pozostać „nieustającą inspiracją i orientacją” dla teologii moralnej. Wydaje się, że właśnie w tym duchu napisany jest wyżej wspomniany Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej.

¹ Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, tłum. Ryszard Rubinkiewicz SDB (członek teże Komisji), Kielce 2009. Dalej tenże Dokument cytowany jako BM, nr.

² *Optatam totius*, 16.

Współcześnie dużo się mówi o tzw. płynnej nowoczesności (Z. Bauman). Narzuca się od razu pytanie, czy rzeczywiście wszystko jest płynne, czy nie można mieć już żadnych stałych poglądów, ale ciągle je zmieniać. Jako moralistę interesuje mnie pytanie, czy także moralność podlega tej zmienności, płynności. To, że mamy dynamiczną sytuację społeczno-gospodarczą, nie znaczy przecież, że wszystkie wcześniejsze poglądy muszą od razu ulegać zmianie. Na czym zatem winna opierać się moralność. Nie ulega wątpliwości, że wielki wkład w naszą kulturę judeochrześcijańską miała właśnie Biblia i zawarty w niej obraz człowieka. Przez wieki Biblia kształtowała wyobrażenia moralne. Dlatego też – o czym przypomina Jan Paweł II – „Kościół nie przestał – i nigdy nie może przestać – zgłębiać «tajemnicę Słowa Wcielonego», w której «wyjaśnia się naprawdę tajemnica człowieka»”³ Narzuca się jednak pytanie: czy Biblia także dziś może stanowić źródło odpowiedzi na współczesne dylematy moralne? Wydaje się, że tak. Choć „Biblia, nie daje gotowych rozwiązań, przedstawia kryteria, których zastosowanie pozwala znaleźć odpowiednie rozwiązania dla ludzkiego postępowania”⁴. Wspomniany dokument zdaniem kardynała Levady wskazuje dwa takie podstawowe kryteria: zgodności z biblijną wizją ludzkiej istoty i zgodności z przykładem Jezusa, a potem inne kryteria szczegółowe. W niniejszym artykule zostaną ukazane główne inspiracje dla moralności chrześcijańskiej w ST (1), potem w NT (2). W punkcie drugim szczególna uwaga zostanie zwrócona na Kazanie na Górze i etykę św. Pawła. Punkt trzeci ma charakter podsumowujący, w którym podjęty zostanie problem proprium etyki chrześcijańskiej.

1. Moralność objawiona w ST

Podstawowym tekstem dla kształtowania moralności według Pisma Świętego jest księga Rodzaju, a dokładnie opis stworzenia. Człowiek został powołany do życia przez Boga i stworzony na Jego podobieństwo (Rdz. 1, 26)⁵. Jeżeli Bóg jest dobry, tak-

³ VS, 28. Papież odnosi się do Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 22.

⁴ W. LEVADA (kard.), *Przedmowa do Biblia a moralność*, dz. cyt., s. 12.

⁵ Omawiany dokument wylicza sześć charakterystycznych cech, będących podstawą do tego, żeby mówić o człowieku jako obrazie Borszym (imago Dei): rozumność wolność, pozycja przewodnika, zdolność działania zgodnie z tym obrazem, godność bycia osobą, bytem „w relacji”, świętość życia ludzkiego. Por. BM, s. 22-23.

że człowiek winien być dobry i żyć tak, żeby Boga nie obrażać. W Księdze Rodzaju dowiadujemy się m.in. o równej godności mężczyzny i kobiety. Wspomniana Księga przypomina również historię upadku człowieka i jego konsekwencje. Historia ta o tyle jest ważna, bo przypomina o wewnętrznej słabości człowieka. Bóg jednak nie odwraca się od człowieka, cały czas ma dla niego wspaniały plan miłości. Dotykamy w tym miejscu powołania człowieka. Bóg przed człowiekiem stawia konkretne zadania, m.in. uczynienia ziemi sobie poddaną, rozmnażania. Stworzenie człowieka na obraz Boży posiada swoje głębokie implikacje moralne dla życia człowieka. Jedną z tych implikacji jest poszanowanie godności i życia człowieka, na które trzeba patrzeć jako na dar i wezwanie Boże. Naukę tę odnajdujemy także w Psalmach, a szczególnie w Psalmie 8: „Uczyłeś go nie wiele mniejszym od aniołów, chwałą i czią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk swoich, złożyłeś to wszystko pod jego stopy” (PS 8, 6-7). Godność, jako dar, implikuje w sobie również zobowiązanie do odpowiedzialności⁶. Wspomniany dokument *Biblia a moralność* nazywa człowieka „wikariuszem Boga”⁷. „Winien on przyjąć tę odpowiedzialność również dlatego, że stworzenie nie ma trwać w nienaruszonym stanie, ale rozwijać się, a człowiek, który łączy w sobie naturę i kulturę, jest częścią całego stworzenia”⁸.

Oprócz księgi Rodzaju podstawowym tekstem, formującym lud starego przymierza, będącym jego konstytucją jest Dekalog (Wj 20, 1-17; Pwt 4,44-26,19). Autorzy *Biblia a moralność* stawiają bardzo ważne pytanie, czy Dekalog jest w stanie wyrazić wymagania moralności ludu Nowego Przymierza?⁹ Wydaje się, że już negatywna forma dyskwalifikuje dekalog w oczach współczesnych. Jak zauważa *Komisja* dzisiejszy człowiek wykazuje swoistego rodzaju alergię na wszelkiej formie zakazu: „wszystkie zakazy interpretowane są, również błędnie, jako ograniczenia i kłody podkładane wolności”¹⁰. Mimo to, *Komisja* pozytywnie ocenia Dekalog uważając, że „kryje (on – RC) w sobie wszystkie elementy konieczne do stworzenia refleksji moralnej wystarczająco zrównoważonej i dostosowanej do naszych

⁶ „Godność, która osoby ludzkie posiadają jako byty względne, wzywa ich i zobowiązuje do poszukiwania i życia w odpowiedniej relacji z Bogiem, któremu zawdzięczają wszystko. Rzeczą fundamentalną dla tej relacji jest wdzięczność” (BM, s. 28).

⁷ BM, nr 8, 12.

⁸ BM, nr 11.

⁹ BM, nr 28.

¹⁰ BM, nr 28.

czasów”¹¹. Dekalog chroni podstawowe wartości, które winny być obecne w życiu każdego człowieka, są to: „Absolut, cześć religijna, czas, rodzina, życie, stałość męża i żony, wolność (czasownik hebrajski ‘gnb’ odnosi się prawdopodobnie do porwania, a nie do kradzieży przedmiotów materialnych), reputacji, domu i ludzi, którzy do niego należą, domu i dóbr materialnych”¹². Trzy pierwsze to wartości pionowe, niekiedy nazywane wertykalnymi, siedem następnych to poziome, niekiedy nazywane horyzontalnymi. Dekalog słusznie nazywany jest drogowskazem, a oprócz wyczerpania zakazów, ukazuje on także hierarchię wartości. Uzasadnione jest stwierdzenie, że w dzisiejszych czasach hierarchia ta uległa odwróceniu. Na miejscu Boga stawia się człowieka, w miejsce wartości duchowych (pionowych) dominują wartości materialne (poziome), zakazy zastąpiły prawa. Sama retoryka prawna nie jest oczywiście niczym złym, gdyż, jeżeli coś rzeczywiście jest dobre, należy to chronić, problem jednak polega na pewnego rodzaju roszczeniowej i pretensjonalnej postawie człowieka. Współczesny człowiek chce więcej, niczego albo niewiele za to dając. Pomiędzy prawami a zobowiązaniami panuje dzisiaj dysharmonia. Sytuacja taka negatywnie odbija się na społeczeństwie. „Kiedy mniej lub bardziej otwarcie system polityczny i społeczny zasadza się na fałszywych najwyższych wartościach (lub na konkurencji wśród najwyższych wartości), kiedy wymiana dóbr lub ich konsumpcja są ważniejsze od ich równowagi wśród ludzi, system ten jest zepsuty od samego początku i przeznaczony jest wcześniej czy później na upadek”¹³. Dekalog stanowi może moralność minimalną, trochę w innych znaczeniu niż to pojmuje Adorno, ale konieczną i apelatywną, która stanowi konieczny etap do moralności Nowego Przymierza, zauważyła to z resztą sama Komisja: „Dekalog natomiast otwiera szeroko drogę do moralności oswobodzającej: postawić na pierwszym miejscu suwerenność Boga nad światem (wartości 1 i 2), dać każdemu możliwość, by miał czas dla Boga i mógł dysponować własnym czasem w sposób konstruktywny (nr 3), dać miejsce życiu rodzinnemu (nr 4), zachowywać życie, nawet to cierpiące i pozornie nieproduktywne, chronić przed arbitralnymi decyzjami systemu i przed subtelnymi manipulacjami opinii publicznej (nr 5), neutralizować załączki podziału, które sprawiają, że życie małżeńskie, szczególnie w naszych czasach, staje się kruche (nr 6), zatrzymać wszystkie formy wykorzy-

¹¹ BM, nr 30.

¹² BM, nr 30.

¹³ Tamże.

stania ciała, serca i myśli (nr 7), chronić osobę przed atakami na jej reputację (nr 8) i przeciwko wszelkim formom oszustwa, wyzysku, nadużycia i przymusu (nr 9 i 10)¹⁴.

Treści istotne dla kształtowania życia moralnego znajdujemy również w psalmach. Wspomnieliśmy już o Ps 8, ale treści dotyczące życia moralnego znajdujemy także w wielu innych psalmach, na przykład 119, w którym roi się od sformułowań etycznych: Prawo Pańskie, nieprawość, zachowanie przykazań, czystość, upomnienie. W psalmach, jak w całej Biblii, uwaga skupiona jest na samym działającym Bogu. To On otwiera serce ludzkie, wyzwala, uczy, daje życie, sam człowiek bez pomocy Boga niewiele może dobrego zdziałać. Serce w Biblii pełni rolę naczelnego organu człowieka, jego centrum. W Słowniku Teologii Biblijnej czytamy: „W konkretnej i generalnie przyjmowanej antropologii biblijnej serce jest siedliskiem świadomej, rozumnej i wolnej osobowości człowieka, miejscem podejmowania decyzji, siedliskiem Prawa niepisanego (Rz 2,15) i tajemniczej działalności Boga”¹⁵. Bóg jest tym, który uzdalnia człowieka do przestrzegania przykazań, „bo czyni serce szerokim (Por. Ps 119, 32). Czytając Biblię, człowiek uczy się pokory, dostrzega swoje ludzkie ograniczenia, z drugiej strony apelującą wzniosłość Prawa Bożego: „Otwórz moje oczy, abym ujrział dziwy Twojego Prawa. Jestem gościem na ziemi, nie kryj przede mną Twoich przykazań” (Ps 119, 18-19).

Podsumowując, moralność ST ma charakter objawiony, to nie znaczy, że nie wykorzystuje wiedzy, doświadczeń zdobytych przez człowieka i różne kultury w historii. Moralność ST usytuowana jest w Przymierzu i pojmowana jest jako droga (*derek*). „Ta objawiona moralność, wyrażona w ramach teologicznych przymierza, stanowi absolutną nowość w stosunku do kodeksów etycznych kulturowych, które kierowały życiem okolicznych ludów. Ma ona ze swej istoty charakter odpowiedzi, następujące po łasce, auto-zaangażowaniu się Boga”¹⁶.

2. Moralność biblijna Nowego Przymierza

Nie sposób odczytywać zasad moralności Nowego Przymierza, bez osoby Jezusa Chrystusa. On jest zwornikiem tej moralności. To w osobie Jezusa Chrystusa dokonuje się to przejście od przymierza partykularne-

¹⁴ BM, nr 30.

¹⁵ Art. *Serce*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, dz. zb. pod red. Xaviera Leona-Dufoura, tłum. Kazimierz Romaniuk (bp), Pallotinum: Poznań 1990, s. 871.

¹⁶ BM, nr 36.

go i odniesionego do „cielesnych” potomków Abrahama, do Przymierza Nowego, uniwersalnego, opierającego się na pokrewieństwie duchowym. Sam Jezus staje Torą, jak pisze Benedykt XVI: „To do Niego odnoszą się słowa: «Jego słuchajcie». W ten sposób «Prawo» zyskuje uniwersalność, staje się łaską, powołuje naród, który poprzez słuchanie i nawrócenie staje się Ludem”¹⁷. I co jest ważne, choć Stare Przymierze zostaje przekroczone, „ale dzięki temu, że porzucono jego wymiar tymczasowy, ujawniona zostaje Jego prawdziwa nieodwołalność, ukazany jego ostateczny wymiar”¹⁸. W historii teologii moralnej w przeróżny sposób eksplikowano w niej zasadę fundamentalną. Niekiedy była to idea królestwa Bożego (B. Häring), wolności dzieci Bożych (F.K. Linsenmann), idea królewskiego panowania Boga (J. Stelzenbergera), chwały Bożej (J. Mausbach), miłości absolutnej (G. Gilleman, R. Carpentier), łaski Bożej (F. Probst, J. Piegsa), wolności i odpowiedzialności (B. Häring)¹⁹. *Od pewnego czasu taką podstawową zasadą jest naśladowanie (Nachfolgeethik)*. Koncepcja ta sięga korzeniami do robku naukowego wybitnego niemieckiego moralisty i egzegety F. Tillmanna²⁰ W tak sformułowanej teologii moralnej Jezus Chrystus występuje, jako wzór i Droga, którą trzeba podążać (*sequela Christi*). „Droga wytyczona przez Jezusa nie przedstawia się, jako autorytatywna norma nałożona z zewnątrz: sam Jezus kroczy tą drogą, niczego więcej nie wymaga od ucznia jak tylko tego, by poszedł za Jego przykładem”²¹. Przykład ten w sposób szczególny wyraził się w orientacji na służbę: „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć” (Mk 10, 45) oraz w śmierci odkupieńczej na krzyżu, która jest wezwaniem dla uczniów Chrystusa do naśladowania: „Jeśli ktoś chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, weźmie swój krzyż i naśladuje Mnie” (Mk 8, 34).²² Tak rozumiana teologia moralna znalazła swoje odzwierciedlenie nie tylko w teologii katolickiej, ale także i protestanckiej.²³ W sposób szczególny to naśladowanie wyraża

¹⁷ BENEDYKT XVI, *Paweł Apostoł Narodów*, Częstochowa 2008, s. 97.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ B. HÄRING w tym zestawieniu głównych motywów koncepcji teologii moralnej pojawia się dwukrotnie a to z tej racji, że jego działalność naukowa jest wielowątkowa.

²⁰ „Die katholische Sittenlehre ist die wissenschaftliche Darstellung der nachfolge Christi im Einzel – wie im Gemeinschaftslehre“. F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. III, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1953⁴, s. 9.

²¹ BM, nr 46.

²² Por. BM, nr 47.

²³ Por. D. BONHOEFER, *Nachfolge Christi*, red. M. Kuski, I. Tödt, Gütersbach 2002².

się w miłości nieprzyjaciół i przebaczeniu.²⁴ Istotnym warunkiem podążania za Jezusem jest bycie z Nim we wspólnocie (*Lebensgemeinschaft*). Po Zmartwychwstaniu wspólnota ta (*communio*) realizuje się w inny sposób, ale nic nie straciła na swojej ważności. Uczniowie nie przyniosą owoców swojego posługiwania, jeżeli nie będą trwać w *Winnej Latorośli*. Postępowanie za Jezusem wyraża się zatem w formule św. Pawła „w Chrystusie” i „z Chrystusem”. H. Weber zwraca uwagę na to, że nie naśladowanie czyni *communio* (*Verbundenheit*), ale naśladowanie wyrasta z tego organicznego związku ochrzczonego z Chrystusem. Naśladowanie jest zatem koniecznym następstwem związku z Chrystusem.²⁵ Być może potrzeba w tym miejscu jeszcze jednego uściślenia terminologicznego. W okresie popaschalnym postępowanie za Jezusem (*sequela*) staje się bardziej Jego naśladowaniem (*imitatio*).²⁶ Przyjrzyjmy się teraz niektórym tekstom z Ewangelii istotnym dla kształtowania moralności chrześcijańskiej.

2.1. Wskazania Ewangelii

Kiedy mówimy o moralności chrześcijańskiej (nowotestamentowej), pierwszym tekstem, który nam się narzuca jest *Kazanie na Górze*. Nie można ograniczać jego znaczenia do moralności. Jak słusznie zauważa Helmut Weber: „ono jest więcej niż moralność”²⁷. Cytowany autor w sposób bardzo dokładny analizuje różnice pomiędzy Dekalogiem i Błogosławieństwami. Obydwa były ogłoszone na górze, Dekalog nakazuje, Błogosławieństwa zachęcają do dobrego; Dekalog odrzuca niektóre zachowania, tymczasem Błogosławieństwa są sformułowane pozytywnie; w Błogosławieństwach ciężar położony jest na sytuację, która czyni błogosławionymi, tymczasem Dekalog zwraca większą uwagę na motyw i działanie samego człowieka. Zasadniczo Błogosławieństwa przynoszą nowe akcenty takie jak: podkreślanie roli łaski (*Gnadencharakter des Han-*

²⁴ Por. BM, nr 82.

²⁵ Por. H. WEBER, *Allgemeine Moraltheologie*, dz. cyt., s. 69-70.

²⁶ „Dass die Interpretation der Nachfolge als Nachahmung zwar eine Abwandlung, aber keine Verfälschung des ursprünglichen Inhalts bringt, zeigt in besonderer Anschaulichkeit 1 Petr 2,21: «Christus hat... euch ein Beispiel hinterlassen, damit ihr seinen Fusstapfen nachfolgt». Der Text lässt deutlich erkennen, wie die Vorstellung der Nachahmung organisch aus dem Bild des nachfolgens herauswächst”. Tamże, s. 70.

²⁷ „Sie (Bergpredigt – RC) ist mehr als Moral und bringt auch anderes als ethischen Themen. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass der Anteil an Ethik in ihr erheblich ist und sie als die grösste zusammenhängende Darstellung der Jesus zugeschriebenen ethischen Unterweisungen gelten kann“. H. WEBER, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, s. 53.

delns), etyczne zadanie zostaje głębiej zrozumiane, jak podkreśla H. Weber, nie chodzi w nich o same działanie człowieka, ale jego bycie i charakter, oraz o odpowiedź na znośną nieprawość. Cechą najbardziej odróżniającą Błogosławieństwa jest to, że stanowią one niejako autoportret samego Jezusa²⁸. Dotykamy w tym miejscu znowu tej fundamentalnej dla zrozumienia tego, czym jest moralność chrześcijańska, konieczności wejścia w ślady Jezusa. On stanowi drogę, którą winien podążać ochrzczony. Nie zawsze przynosi ona ziemski sukces, częściej odrzucenie, ostracyzm albo i męczeństwo, ale jest najpewniejszą drogą wiodącą do szczęśliwości w niebie. Błogosławieństwa – jak czytamy w KKK – „stawiają nas wobec decydujących wyborów dotyczących dóbr ziemskich; oczyszczają nasze serce, by nas nauczyć miłować Boga nade wszystko”²⁹.

Interesującym przedsięwzięciem H. Webera jest próba ukazania wszystkich najważniejszych interpretacji etycznej *Kazania na Górze*:

- a) W etyce protestanckiej uwaga została zwrócona na niemożność sprostanania tymże wymaganiom o własnych siłach, dlatego człowiek musi liczyć na miłosierdzie Boże;
- b) *Kazanie na Górze* jest przykładem etyki przekonań, w której w pierwszej kolejności nie chodzi o konkretny czyn, ale o postawę. Jest to interpretacja liberalnych protestantów;
- c) *Kazanie na Górze* jest przykładem etyki tymczasowej w kontekście rychłego końca (*Interimsethik*), który domaga się moralności wyjątkowej (*Ausnahmehemoral*). Interpretacje tę spotykamy m.in. u A. Schweitzera;
- d) *Kazanie na Górze* nie jest etyką dla wszystkich, bardziej pełni rolę ewangelicznych rad dla tych, którzy są na drodze do większej doskonałości (jest to interpretacja katolicka sięgająca okresu patrystycznego);
- e) *Kazanie na Górze* należy odczytywać dosłownie, a swoją ważność zachowuje ono także w przestrzeni społeczno-politycznej (L. Tołstoj, L. Ragaz, F. Alt).³⁰

W jaki zatem sposób interpretować *Kazanie na Górze*. Cytowany już wielokrotnie H. Weber wskazuje na kilka okoliczności sprzyjających zrównoważonej interpretacji. Otóż zdaniem H. Webera *Kazanie na Górze* jest owocem późniejszej redakcji, tzn. że słowa, które wypowiedział Pan Jezus przy innych

²⁸ Por. Tamże, s. 54-55. Por. VS 16. W tym samym duchu wypowiada się *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Błogosławieństwa odzwierciedlają oblicze Jezusa Chrystusa i opisują Jego miłość”. KKK 1717.

²⁹ KKK 1728.

³⁰ Por. H. WEBER, *Allgemeine Moralthologie*, dz. cyt., s. 56-58.

okazjach i także wobec innych słuchaczy zostały zebrane w pewną całość w pewnym określonym celu. Tym celem – zdaniem G. Lohfinksa, na którego powołuje się H. Weber – było stworzenie nowego etosu, który powinien być przeżywany przez nowy lud Boży³¹. Weber zwraca uwagę również na fakt, że w *Kazaniu* mamy cały czas do czynienia ze słowami życia (*lebendige Worte*), których nie powinno się odczytywać literalnie, całość (sens) musi być odczytywana w duchu miłości. To miłość, jako przykazanie główne, stanowi sumę i uosobienie każdej etyki (*Summe und Inbegriff aller Ethik*). Wbrew niektórym interpretacjom (np. P. Robinsona) miłość nie może być tłumaczona w sposób całkowicie dowolny na konkretne wyzwania, jakie stawia przed nami życie. H. Weber próbuje ukazać, w jaki sposób winno dokonywać się to wzajemne powiązanie (*miteinander verknüpft*):

- po pierwsze, niektóre wskazania (zakaz przysięgi albo siłowej obrony) są wyrazem przykazanej miłości i konkretyzują, co jest do zrobienia, kiedy człowiek chce postępować według tego przykazania;
- po drugie, wskazania zawarte w *Kazaniu* ukazują ducha i treść miłości: „Sie illustrieren und lassem erkennen, was für Eine Liebe gemeint ist, wenn in der Bergpredigt wie überhaupt in der Bibel von ihr als dem Hauptgebot gesprochen wird, das immer zu beachten ist. Die konkreten Forderungen zeichnen gewissermassen das Antlitz dieser Liebe”³².

Szczególnym miejscem objawienia idei nowego Przymierza jest – zdaniem Benedykt XVI – Ostatnia Wieczerza, która stanowi przeciwagę dla historii zawarcia przymierza na Synaju³³. Benedykt XVI podzielił cztery opisy ustanowienia Eucharystii ze względu na kształt tekstu i wyrażającą się w nich teologię na dwie grupy. Nie miejsce tu na to, aby dokładnie wejść w te rozważania teologiczne papieża. W niniejszej części interesuje nas jedynie eksplikacja Nowego Przymierza podczas Ostatniej Wieczerzy. Benedykt XVI pisze: „To, co się dokonuje, jest równocześnie uduchowieniem i najwyższym realizmem. Albowiem sakramentalna wspólnota krwi, która staje się możliwa, wiąże przyjmującego przymierze z rzeczywistym Człowiekiem Jezusem, a równocześnie z Jego Boską tajemnicą, włączając go do wspólnoty jak najbardziej konkretnej, sięgającej wymiaru cielesnego”³⁴.

³¹ Por. G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, s. 46-50, Tenże, *Wem gilt die Bergpredigt?* W: K. KERTELEGE (red.), *Ethik im Neuen Testament*, s. 145-167, w rozszerzonej formie w ThQ 163 (1983), s. 264-284.

³² H. WEBER, *Allgemeine Moralthologie*, dz. cyt., s. 59.

³³ Por. BENEDYKT XVI, *Paweł Apostoł Narodów*, s. 83,

³⁴ Tamże, s. 86.

Dzięki tej wspólnotcie sakramentalnej, która się tworzy z Bogiem przez Jezusa i w Jezusie człowiek staje się niejako krewnym Boga. Dzięki tej wspólnotcie sakramentalnej przez ofiarę Jezusa Chrystusa, wylanie Jego Krwi, odnowione zostaje przymierze zawarte jeszcze na Synaju. Benedykt XVI zwraca uwagę na interpretację Ostatniej Wieczerzy, która jest zawarta w Ewangelii św. Jana i w Liście do Hebrajczyków. Wykraczają one obydwie poza tradycyjne połączenie Ostatniej Wieczerzy i Paschy, wiążą natomiast Eucharystię z Dniem Pojednania, „a ustanowienie Eucharystii postrzegają jako kosmiczny Dzień Pojednania – jest to myśl, która pobrzmiwa również w Liście do Rzymian św. Pawła (3,24)”³⁵.

Do tekstów biblijnych będących wybitną inspiracją dla formułowania zasad moralności chrześcijańskiej należy zaliczyć również dialog Pana Jezusa z bogatym młodzieńcem. Od tego tekstu swoje rozważania w enc. *Veritatis splendor* rozpoczął Jan Paweł II, kiedy podjął się zadania ukierunkowania moralności chrześcijańskiej³⁶. Papież powraca do tego fragmentu w numerze 28 i ukazuje jego znaczenie dla kształtowania moralności chrześcijańskiej: „Analiza rozmowy Jezusa z bogatym młodzieńcem pozwoliła nam wydobyć istotne elementy Objawienia Starego i Nowego Testamentu na temat postępowania moralnego. Są nimi: podporządkowanie człowieka i wszystkiego co czyni – Bogu, Temu, który «jeden jest Dobry»; związek pomiędzy moralnym dobrem ludzkich czynów a życiem wiecznym; naśladowanie Chrystusa otwierające przed człowiekiem perspektywę doskonałej miłości, a wreszcie dar Ducha Świętego jako źródło i moc życia moralnego «nowego stworzenia» (por. 1 Kor, 5, 17)”³⁷.

2.2. Etyka św. Pawła

Nie sposób zrozumieć wskazań moralnych zawartych w listach św. Pawła bez przynajmniej krótkiego odniesienia się do osoby samego autora. Św. Paweł był bardzo wierzącym Żydem, do którego spokojnie można odnieść słowa Pisma świętego: „gorliwość o dom twój pożera mnie”. Doświadczenie swojej pomyłki, potrzeba nawrócenia i reorientacji swojego życia doprowadziła św. Pawła do wielkiej pokory. Św. Paweł nauczył się, że nie może opie-

³⁵ Tamże, s. 88.

³⁶ Por. VS 6.

³⁷ VS 28. W niniejszym numerze Papież jeszcze raz podkreśla trwale znaczenie Pisma Świętego dla moralności chrześcijańskiej: „Pismo Święte pozostaje bowiem żywym i płodnym źródłem nauki moralnej Kościoła, jak przypominał Sobór Watykański II, określając Ewangelię źródłem wszelkiej prawdy zbawiennej i normy moralnej”. Papież odnosi się w tym miejscu do treści zawartych w konstytucji apostolskiej *Dei Verbum*, 7.

rać się ani na Prawie, tak istotnej instytucji Starego Przymierza, ani na sobie samym, swoich zdolnościach i talentach. Bardzo ładnie tę zmianę w życiu św. Pawła opisuje Benedykt XVI: „W świetle spotkania z Chrystusem zrozumiał jednak, że w ten sposób starał się budować samego siebie, swoją własną sprawiedliwość, oraz że z całą tą sprawiedliwością żył dla samego siebie. Zrozumiał absolutną konieczność nadania nowego kierunku swemu życiu. (...) Tak więc Paweł nie żyje już dla samego siebie, dla własnej sprawiedliwości. Żyje Chrystusem i z Chrystusem: dając samego siebie, nie szukając już ani nie budując samego siebie. Oto nowa sprawiedliwość, nadany nam przez Pana, nadany nam przez wiarę nowy kierunek”³⁸. Komentując myśl św. Pawła, Benedykt XVI zmierza ku temu, aby ukazać zworniki chrześcijańskiej tożsamości, tego nowego bycia w Chrystusie: „Na chrześcijańską tożsamość składają bowiem następujące elementy: nie szukać siebie o własnych siłach, ale przyjąć samych siebie od Chrystusa i z Chrystusem uczynić z siebie dar, i w ten sposób uczestniczyć osobiście w życiu samego Chrystusa, aż do zanurzenia się w Nim i do podzielenia zarówno Jego śmierci, jak i Jego życia”³⁹. Istotną rolę w kształtowaniu chrześcijańskiej tożsamości pełni Duch Święty. Święty Paweł pisze o prawie Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, i który wyzwala nas spod prawa grzechu i śmierci. „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba Ojcze!” (Rz 8, 15).

To nowe życie, które otrzymujemy od Boga, musi mieć swoje implikacje moralne. Ważne jest jednak, aby jeszcze raz zwrócić uwagę, że najpierw jest Przymierze, Objawienie, Dar, a dopiero później moralne działanie. Związek z Chrystusem, to nowe bytowanie, pełni rolę źródła dla nowego działania w Chrystusie. Odwracanie tej kolejności to nowopogaństwo. Dlatego też ważniejsza jest „nowa ewangelizacja” niż wszelkiego typu „nowomoralizatorstwo”. Chrześcijanin nie wejdzie na drogę zbawienia, kiedy będzie tylko przyuczony do zasad wynikających z Ewangelii. Wiara, czyli związek z Chrystusem, musi mieć prymat przed pouczaniem (moralizatorstwem)⁴⁰. Przyjęcie Chrystusa, Jego miłości, otwiera nasze serce na braci, tutaj dokonuje się to przejście do

³⁸ BENEDYKT XVI, *Paweł Apostoł narodów*, Edycja św. Pawła: Częstochowa 2008, s. 30-31.

³⁹ Tamże, s. 31.

⁴⁰ W tym samym duchu komentuje św. Pawła W. Giertych: „Paweł nie głosił zasad moralnych. Głosił Chrystusa, który udziela usprawiedliwienia, przemienia grzeszników w sprawiedliwych i daje im nadzieję, zostawia też jednak trudności, które człowieka upokarzają i przypominają, iż musi polegać na Bogu”. W. GIERTYCH, *Rozważania pawłowe*, Warszawa 2008, s. 63-64.

etosu wspólnoty (*Gemeindeethos*), który jest weryfikacją naszej relacji z Chrystusem. „Duch bowiem jest ową wewnętrzną mocą, która harmonizuje (...) serca (wierzących) z Sercem Chrystusa i skłania ich do miłowania braci, tak jak On ich miłował”⁴¹. Etyka Pawłowa zatem zakłada uczestniczenie w życiu wspólnoty⁴². Chrześcijanin nie jest i nie może być sam. Św. Paweł, ukazując tę rzeczywistość wspólnoty (*communio*), stosuje analogię do ciała (Por. 1 Kor 12, 4 nn.). Wszyscy stanowimy jedność, w której każdy z nas ma różne dary i talenty, ale wszystkie służą wspólnocie. W etyce pawłowej nie ma zatem miejsca dla współcześnie rozumianej, pokantowskiej autonomii. Także współczesne przeciwstawienia takie jak: chrześcijanin – Kościół, albo jednostka – społeczeństwo, są obce ideowo św. Pawłowi. H.K. Wendland cel etyki wspólnotowej opisuje przez zastosowanie pojęcia „oikodome”, tj. „zbudowania” (*Aufbauung*), nie siebie samego, ale wspólnoty⁴³. Chrześcijanin musi zatem siebie widzieć jako część większej całości, inne podejście świadczy o pysze, arogancji oraz niezdolności do bycia we wspólnocie. Moralność chrześcijańska zatem według św. Pawła jest moralnością komunijną. Współczesny wierzący człowiek wydaje się być samotny, niezrozumiały, odrzucony, często uważany za dziwaka. Odkrycie komunii jest czymś istotnym i bardzo ważnym dla budowania swojej własnej chrześcijańskiej tożsamości. Nawet, jeśli rzeczywiście jesteś w środowisku areligijnym, ateistycznym, dalekim od Boga czy wprost hołdującym wartościom materialistycznym, pamiętaj, że należysz do wielkiej wspólnoty Kościoła. W modlitwie powszechnej codziennie ktoś modli się za Ciebie, nie znając Cię. Największym charyzmatem, wyróżnionym przez św. Pawła, jest charyzmat miłości: „Nur die Liebe kann die brüderliche Einheit der Gemeinde erhalten und doch jeder einzelnen Geistesgabe ihr Recht in der Gemeinde zuweisen”⁴⁴. Miłość kocha porządek. Św. Paweł, jeśli idzie o normy szczegółowe, posługuje się pochodzącą z judaizmu hellenistycznego *Haustafel* (zasady życia domowego), które odzwierciedlają ówczesną strukturę społeczną. Dla każdej grupy społecznej, czy to dla kobiet, czy też dla dzieci, niewolników, mężczyzn są przypisane konkretne wskazania. Decydująca rola przypada mężczyźnie, który jest panem domu, kobieta natomiast winna być posłuszna mę-

⁴¹ BENEDYKT XVI, *Deus Caritas est*, nr 19.

⁴² Bardzo wyraźnie podkreśla to H.-D. Wendland: „Damit wird ebensowohl das Faktum der Kirche als der paulinische Begriff der Kirche zur Grundlegung und Vorbedingung der Ethik des Paulus”. H.-D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung*, (=Grundrisse zum Neuen Testament, Bd.4), Göttingen 1978³, s. 67.

⁴³ Por. Tamże, s. 65.

⁴⁴ Tamże, s. 66.

żowi. Zmienia się jednak uzasadnienie tych wskazań poprzez odniesienie do autorytetu Chrystusa : „Cokolwiek czynicie, z serca wykonujcie jak dla Pana, a nie dla ludzi, świadomi, że od Pana otrzymacie dziedzictwo (wiekuiste) jako zapłatę” (Kol 3, 24). Wraz z odniesieniem do Chrystusa dokonuje się pierwsza relatywizacja starego porządku społecznego. Niektórzy autorzy, jak na przykład Friedrich Karl Schumann, mówią o przełamanym patriarchalizmie (*gebrochenen Patriarchalismus*). Ale zmienia się także stosunek do niewolników, gdyż ich panowie są Chrystusowi podlegli, dlatego powinni się do niewolników odnosić ze sprawiedliwością i zrozumieniem. Paradygmatycznym przykładem „nowego” odnoszenia się do niewolników jest Onezymus, który powinien być przyjęty przez swojego Pana, tak jakby przyjmował on samego Pawła (Por. 5,7). Wendland wspomina tu o *Diplomatie der Liebe*, która prowadzi do wyrównania społecznych nierówności⁴⁵. Zdaniem tego autora nie minęło dużo czasu a niewolnicy stali się biskupami i przewodnikami wspólnot (*Gemeindevorsteher*). Wspomniane *Haustafeln* są przykładem na krytyczną recepcję, jaka dokonała się w chrześcijaństwie odnośnie starego porządku. Chrześcijaństwo, ze swoim wymaganiem miłości, nie jest zawieszane w próżni, ale dokonuje się w konkretnym porządku, który jest zmieniany i korygowany niejako od wewnątrz według wskazań ewangelicznych. Całkowicie nowe problemy, które nie były obecne w czasach pawłowych, istnieją dzisiaj, dlatego uzasadnione jest pytanie o aktualność wskazań pawłowych w czasach współczesnych. Św. Paweł porusza wiele wątków, które dotyczą ogólnie kwestii społecznych: legitymizacja władzy, małżeństwo, pozycja kobiet. Należy zauważyć, że w tamtych czasach, chyba bardziej niż dzisiaj, etyka społeczna dotyczyła kwestii związanych z rodziną. Nawet, jeżeli człowiek prowadził działalność gospodarczą, to najczęściej był to interes rodzinny. Całkowicie inne problemy natomiast występują dzisiaj. Kobieta na przykład nie jest już aż tak bardzo podporządkowana mężowi, otrzymuje więcej wolności, od kilkudziesięciu lat posiada aktywne i pasywne prawa wyborcze (w tzw. świecie zachodnim), prowadzi firmę. Paweł nie chce na siłę zmieniać, poprawiać porządku społecznego. Nowością jest zniesienie wielkich podziałów, które tkwiły w społeczności. Przyczyną podziałów, braku jedności jest zawsze grzech (pycha, ambicja, arogancja, *Wichtigtuerei*). Św. Paweł daje nam wskazanie ważne także dziś: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga

⁴⁵ „Welch ein Ausgleich der ungeheueren sozialen Gegensätze in der Gemeinde Christi!“
Tamże, s. 83.

3, 28). Jedność nie oznacza „unifikacji”. Koncepcja Pawła, jak to ładnie nazwał Wendland, znaczy cichą rewolucję (*stille Revolution*): „Hierhin sind die neue Möglichkeiten beschlossen, auch wenn die neue Gleichheit zunächst nur eine *stille Revolution* bedeutete. Jedenfalls ist jetzt der Patriarchalismus, die reine, absolute Herrschaftsstellung des Mannes gebrochen; tyrannisches Verhalten seinerseits verstösst gegen das Gebot, dass die Männer ihre Frauen lieben sollen (Kol 3, 19)”⁴⁶.

3. Wpływ Biblii na kształtowanie się moralności chrześcijańskiej

W niniejszym punkcie pytamy zatem o to, w jaki sposób Biblia kształtuje moralność chrześcijańską, w czym konkretnie jej wpływ się wyraża, stawiamy zatem pytanie o proprium etyki chrześcijańskiej. Problem ten pojawił się w teologii moralnej posoborowej, a wyraził się m.in. w oddzieleniu *Heilsethos* i *Weltethos*. Dyskusję rozpoczął F. Böckle artykułem: *Was ist das Proprium einer christlicher Ethik?*⁴⁷, jej kontynuatorami byli m.in. A. Auer, D. Mieth, J. Fuchs, K.W. Marks. Stanowisko to zostało odrzucone przez przedstawicieli etyki wiary (*Glaubensethiker*), w tym m.in. J. Ratzingera, Ursula von Balthazara, B. Stoeckle, Jana Pawła II. Ten ostatni swój sprzeciw i krytykę względem takiego ogółania wiary z treści normatywnych wyraził w encyklice *Veritatis splendor*: „W konsekwencji doszli (zwolennicy nowej teologii moralnej – RC) do stwierdzenia, że Objawienie Boże nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej: Słowo Boże miałoby moc wiążącą jedynie jako zachęta, ogólnikowe napomnienie, które później tylko autonomiczny rozum musi sam wypełnić konkretną treścią, ustanawiając normy moralne rzeczywiście «obiektywne», tzn. dostosowane do określonej sytuacji historycznej”⁴⁸. Papież broni zatem realnego wpływu Słowa Bożego na życie moralne człowieka. Nie należy zatem wpływ Słowa Bożego ograniczać jedynie do horyzontu, perspektywy, motywacji.⁴⁹ Tymczasem wpływ ten sięga o wiele dalej, nadając charakter moralny zarówno całej

⁴⁶ H.D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁷ ZEE 11/1967, s. 148-159.

⁴⁸ JAN PAWEŁ II, enc. *Veritatis splendor*, nr 37. W dalszej części artykułu posługujemy się skrótem: VS.

⁴⁹ Z tego tzw. *Sinnhorizont* – zdaniem A. Auera – powstaje efekt, który wpływa na proces uzasadniania norm moralnych i ujawnia się jako moment krytykujący, stymulujący i integrujący. Por. A. AUER, *Das Weltethos im theologischen Diskurs*, (=Studien zur theologischen Ethik, 66), Freiburg Schweiz 1995, s. 212.

mu życiu człowieka, jak i też poszczególnym normom. I nie należy się przejmować tym, że część norm była znana już wcześniej w innych systemach etycznych. Chrześcijaństwo bowiem ma swoją postać historyczną, rozwijało się w konkretnej kulturze, operującej takimi a nie innymi symbolami i kategoriami. J. Ratzinger, w opublikowanej w 1975 *Prinzipien christlicher Moral*, zwraca uwagę na błąd tkwiący w myśleniu, że to, co zapożyczone, nie może stać się własnym: „Oryginalność chrześcijaństwa nie polega na sumie twierdzeń, dla których nie znalaziono jeszcze nigdzie paraleli (o ile można w ogóle ustalić takie twierdzenia, co jest wątpliwe); specyfiki chrześcijaństwa nie można wydestylować, odrzucając wszystko, co powstało przez wymianę z innymi. Oryginalność chrześcijaństwa polega raczej na nowej postaci całości, w którą wtopione zostało ludzkie poszukiwanie i zmaganie się pochodzące z orientującego centrum wiary Boga Abrahama, w Boga Jezusa Chrystusa”⁵⁰. Całkowicie zbieżne z wynikami Ratzingera są także sformułowania w cytowanym już Dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej. Zdaniem Komisji wpływ ten wyraża się w podaniu konkretnych kryteriów czynów ludzkich. Biblia oprócz tego, że zawiera wiele przepisów, nakazów moralnych, które obecne są także w innych kulturach, wykazuje się pewną oryginalnością. Dokument *Biblia a moralność* w numerze 95 próbuje wytłumaczyć dokładnie, na czym polega owo *proprium*: „Oryginalność Pisma Świętego w środowisku moralnym nie polega na wyłączności treści zaproponowanych, ale na oczyszczeniu, rozróżnieniu i dojrzałym potraktowaniu tego, co okoliczna kultura proponowała”. Wspomniany dokument Papieskiej Komisji Biblijnej dostrzega zatem podwójny wkład Pisma Świętego:

1. „Krytyczne rozróżnienie tego, co rzeczywiście ludzkie, ponieważ upodabnia nas do Boga, i oczyszczenie tego, z elementów dehumanizacji;
2. Włączenie moralności w nowy kontekst znaczeniowy, kontekst Przyjemierza. „Innymi słowy, nowość Pisma «polega na asymilacji ludzkiego wkła-

⁵⁰ J. RATZINGER, *Urząd Nauczycielski Kościoła – Wiara – Moralność*, w: Tenże (red.), *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, s. 39. Do tejże dyskusji odniósł się Ratzinger w Raporcie o stanie wiary: „Tuż po soborze zaczęła się dyskusja o tym, czy istnieją normy moralne specyficznie chrześcijańskie. Niektórzy doszli do przekonania, że wszystkie normy można odnaleźć także poza etyką chrześcijańską i że w rzeczywistości większość z tych chrześcijańskich norm została wzięta z innych kręgów kulturowych, zwłaszcza z filozofii antycznej, a szczególnie ze stoicyzmu. Jeżeli przyjmie się taki fałszywy punkt wyjścia, dojdzie się w ten sposób nieodwołalnie do wniosku, że moralność jest kwestią zależną wyłącznie od rozumu, i że tego typu autonomia rozumu jest również rozstrzygająca dla wierzących, a nie Magisterium i nie Bóg objawiający się w nakazach i w Dekalogu – na którym Kościół zbudował swoją obiektywną moralność – jest właściwie tylko ‘wytworem’ kulturowym semickiego Bliskiego Wschodu, czyli jest regułą względną, uwarunkowaną antropologicznie i historycznie, więc nie dotyczącą”. Tenże, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 76.

du, ale przekształconego w świetle Bożego Objawienia, które swój szczyt ma w Chrystusie, dając nam w ten sposób autentyczną drogę życia»⁵¹.

Nawet dla Błogosławieństw moglibyśmy, na co zwraca uwagę H. Weber, znaleźć paralele w ówczesnym judaizmie.⁵² Dlatego też *proprium* etyki chrześcijańskiej leży w odniesieniu do Chrystusa i eschatologii: „Jesus bringt eine Ethik im Blick auf jene kommende Gottesherrschaft, die in ihm selbst bereits gekommen ist. Damit erweist sich, was als Mitte der Werkündigung Jesu schlechthin zu gelten hat, als wesentlich und spezifisch auch für die ethischen Weisungen der Bergpredigt“⁵³.

J. Górczyca zwraca uwagę na rolę motywacji, w tym przypadku chrześcijańskiej, dla formowania się moralnej wartości czynów i postaw, dla kształtowania aksjologicznego charakteru osoby. Pisze: „zachodzi istotna, jakościowa różnica pomiędzy np. pomocą, która jest efektem utylitarnej kalkulacji, pomocą udzieloną z instynktownego odruchu ‘solidarności gatunkowej’ czy nawet pomocą będącą wyrazem bezinteresownego poszanowania godności bliźniego, a pomocnym gestem, który ożywia motywacja religijna (np. wspomóżenie ubogiego jako tego, z którym solidaryzuje się sam Chrystus); aczkolwiek ‘fizycznie’ może chodzić o identyczny rodzaj pomocy, to jednak czyny różnie ‘umotywowane’ będą moralnie różne. Co innego też w perspektywie moralnej (a dokładniej: moralno-religijnej) znaczy działać ze świadomością odpowiedzialności za swe postępowanie jedynie ‘przed sobą samym’ lub ‘osądem historii’, a co innego żyć i postępować ze świadomością konieczności zdania sprawy przed Stwórcą i Panem dziejów, który przyjdzie sądzić żywych i umarłych”⁵⁴. W dalszej części swojego wywodu nt. *proprium christianum* J. Górczyca podkreśla obecność Ducha Świętego, który stanowi realną pomoc w działaniu moralnym człowieka wierzącego. To właśnie Duch św. ma doprowadzić człowieka do całej prawdy, czyli to On steruje człowiekiem ku prawdzie swojego życia i działania. Powyższy autor cały czas podkreśla, że choć materialnie czyny chrześcijan i niewierzących są takie same to niemniej nie można moralności chrześcijańskiej traktować jako jedynie uniwersalnej moralności humanistycznej.

⁵¹ BM, nr 95.

⁵² H. Weber powołuje się tutaj na badania, które przeprowadził G. Kittel około roku 1920, w których doszedł do przekonania, że *Kazanie na Górze* nie zawiera żadnych wskazań, których nie można by było odnaleźć u ówczesnych rabinów: „...das Spezifische der biblischen Ethik nich in ihrem Inhalt zu suchen ist”. H. WEBER, *Allgemeine Moraltheologie*, dz. cyt., s. 55.

⁵³ Tamże, s. 61.

⁵⁴ Tamże, s. 61.

Dość interesujące uwagi nt. moralności chrześcijańskiej przekazał nam w swojej książce *Christsein* Hans Küng. Autor tego artykułu ma świadomość, że niektóre tezy wspomnianej książki nie zostały zaaprobowane przez Kongregację Nauki i Wiary, ale akurat nie te, o których teraz wypada wspomnieć. Hans Küng wymienia w punktach to, co dla niego jest *Unterscheidente*, wyróżniające w moralności chrześcijańskiej.

Nie konkretne normy, ale wiara w Boga Jahwe (*Jahweglaube*). Pisze o nowej dynamizacji życia moralnego, która dokonała się przez przyjęcie Boga Jahwe: „Es kommt zu einer *neuen Motivation des Sittlichen*: Dankbarkeit, Liebe, Gewinn des Lebens, die geschenkte Freiheit werden entscheidende Motive. Es kommt zugleich zu einer neuen Dynamisierung des Sittlichen: Wachsende, aber nicht vollständige Einpassung alter vorisraelischer und neuer ausserisraelischer Normen in das neue Gottesverhältnis, Entwicklung neuer sittlicher und rechtlicher Normen und eine bedeutsame Konzentration und Vereinheitlichung...”⁵⁵.

Następną cechą wyróżniającą moralność chrześcijańską jest ‘*Christusglaube*’, czyli wiara w Jezusa Chrystusa. H. Küng podkreśla, że etyka Nowego Testamentu, w szczególności etyka św. Pawła nic nowego od strony treści nie wprowadziła do moralności. Niektórzy widzą w tekstach św. Pawła wprost zestaw moralnych wskazań kultury hellenistycznej ówczesnej epoki⁵⁶, w innych zestawach cnót ewentualnie wad św. Paweł trzyma się żydowskiej tradycji⁵⁷. Paweł wykorzystuje dla uzasadnienia norm różne motywy, takie jak: królestwo niebieskie, naśladowanie Chrystusa, koniec świata, Ciało Chrystusa, Duch Święty, miłość, wolność. Św. Paweł podkreśla całość i niepodzielność zobowiązania wierzącego i całej wspólnoty przed Panem.⁵⁸ Etyka Św. Pawła jest antropologiczną odwróconą stroną medalu jego chrystologii⁵⁹. To sam Chrystus jako Droga, Prawda i Życie jest właściwym *proprium christianum*, normą życia chrześcijańskiego. H. Küng podkreśla, że zasadniczo żadna norma nie zbawia i nie przemawia tak jak konkretna postać historyczna, która jednocześnie staje się wzorem całkowitego zaangażowania po stronie zbawienia, ofiary, miłości i miłosierdzia. Dlatego etyka w wydaniu Künga ma tendencję do odchodzenia od kodyfikacji i normowania jako nigdy nie odpowiadających do końca kon-

⁵⁵ H. KÜNG, *Christsein*, München 1974, s. 533.

⁵⁶ Por. Flp 4,8.

⁵⁷ Por. Gal 5, 22n, Flp 4, 8, Rom 1, 29-31, 1Kor 6, 9n, 2Kor 12, 20f, Gal 5, 19-21.

⁵⁸ Por. H. KÜNG, *Christsein*, dz.. cyt, s. 534.

⁵⁹ H. KÜNG, *Christsein*, dz. cyt., s. 535. Küng powołuje się tutaj na publikacje E. KÄSEMANN: *An die Römer*, Tybingen 1973, s. 166.

kretniej sytuacji⁶⁰. W swoich rozważaniach powołuje się Küng na D. Bonhoeffera, protestanckiego teologa: „Es ist abermals nichts anderes, als die Bindung an Jesus Christus allein, d.h. gerade die vollkommene Durchbrechung jeder Programmatik, jeder Idealität, jeder Gesetzlichkeit. Darum ist kein weiterer Inhalt möglich, weil Jesus der einzige Inhalt ist. Neben Jesus gibt es hier keine Inhalte mehr. Er selbst ist es.“⁶¹ Wydaje się, z całym szacunkiem dla Bonhoeffera, który za swoją wiarę poniósł śmierć męczeńską, zabity przez nazistów, takie widzenie moralności nie daje się pogodzić z katolickim widzeniem moralności chrześcijańskiej. W katolicyzmie jak wiadomo, nie obowiązuje wyłącznie traktowana zasada *sola fides*, lecz obecne są jeszcze inne pomoce w zdobywaniu orientacji moralnej, jak tradycja i Nauczycielski Urząd Kościoła.

BIBLISCHE INSPIRATION DER CHRISTLICHEN MORAL

SUMMARY

Im Artikel wurde die biblische Inspiration der christlichen Ethik vorgestellt. Wir fragen uns, wie der Einfluss der Bibel auf die konkrete Weisungen der christlichen Moral aussieht, können wir in der Bibel die Antworten finden auf die konkreten Fragen der Gegenwart? Im ersten Punkt stellen wir die offenbarte Moral des AT vor. Der zweite Punkt stellt die Entwicklung der christlichen Moral vor, mit der besonderen Bedeutung der Forderungen der Bergpredigt und des paulinischen Gemeindeethos. Der dritte und letzte Punkt fasst alles zusammen. Er versucht das *proprium* christlichen Ethik zu erklären.

⁶⁰ „Also wirkt Jesus als die massgebende konkrete Person; in ihrer Anschaulichkeit, Vernehmbarkeit und Realisierbarkeit, anziehend, fordernd, ermutigend. Und ist nun mit diesem `Licht` und diesem `Wort`, mit diesem `Weg`, dieser `Wahrheit` und diesem `Leben` nicht schon klar ausgesagt, was für christliches Handeln, für christliches Ethik das Entscheidende ist: das Kriterium des Christlichen, das unterscheidend Christliche, das vieldiskutierte `Proprium christianum`?“. H. KÜNG, *Christsein*, dz. cyt., s. 53.

⁶¹ D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, dz. cyt., s. 14.

KATARZYNA SZTOK

WPŁYW *BIBLI* NA ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ STEFANA ŻEROMSKIEGO

Treść: 1. Rola *Biblii* w życiu i twórczości Żeromskiego; 2. Żeromski jako czytelnik *Biblii*; 3. Duchowe walki Stefana Żeromskiego; 4. Religijność Stefana Żeromskiego.

Przełom XIX i XX stulecia to czas wielostronnej aktywności intelektualnej działających w okresie Młodej Polski formacji pokoleniowych, które żywo reagowały na intensywne procesy światopoglądowych przemian, dokonujących się w tym czasie w głównych ośrodkach europejskiego życia umysłowego. Reakcje te podyktowane były w okresie cywilizacyjnego i kulturowego kryzysu naturalną potrzebą dorównania wyzwaniom nowinek w dziedzinie filozofii; religijnej, społecznej czy estetycznej myśli; metodologii nauk; załamaniem postaw wobec świata, a także poszukiwaniem własnej tożsamości. Wobec tego rodzaju dążeń nie mogły pozostawać obojętne młodopolskie elity. Przemiany, o których mowa, były przyczyną powstania modernizmu katolickiego¹. Uczono się nowego spojrzenia na miejsce Ko-

¹ Terminu „modernizm” użył po raz pierwszy w 1885 roku fryburski dogmatyk Carl Braig we wstępie do tłumaczonej przez siebie *Apologii chrystianizmu*. Zbiórczym pojęciem „modernizm” objęte zostały rozmaite dążenia przełomu XIX i XX stulecia, zmierzające do pogodzenia doktryny katolickiej z ówczesną nauką, a także trudy służące dostosowaniu kościelnej dyscypliny do potrzeb czasu. Żądano, aby przy badaniu *Pisma Świętego* stosować te same krytyczne i filologiczne kryteria, jakie są przyjęte ogólnie w badaniach historycznych. Modernistom chodziło o autorstwo rozmaitych tekstów o podstawowym znaczeniu: m.in. *Pięcioksięgu*, *Księgi Mądrości*, niektórych *Listów Pawła czy Ewangelii Łukasza*, oczywiście sprzeczności w narracji oraz samo pojęcie inspiracji boskiej. Moderniści wierzyli w trwałą obecność Chrystusa w dziejach, nie był On dla nich zwyczajnym człowiekiem. Co prawda nie przeczyli temu, że świat zanurzony jest w nadprzyrodzonym porządku, ale sądzili też, że tamten porządek nie wpisuje się po prostu bez zmiany w nasz świat, ale przechodzi przez ludzką świadomość religijną i kulturę. Ponadto moderniści uznawali ewolucję dogmatów i Kościoła za mitologiczne zmyślenie. Ich zdaniem żaden tekst *Nowego Testamentu* nie świadczy o tym, że Jezus ustanowił główne zręby Kościoła, z jego hierarchią, autorytetem, systemem władzy, że ustanowił wszystkie sakramenty i wyposażył je w ten sens, jaki im Kościół przypisuje. Głosili, że dogmaty, których sens właściwy jest praktyczny, wyrastały z doświadczeń, przemyśleń i sporów w chrześcijaństwie, nie były wpisane w jego strukturę od początku, a ich sens zmieniał się z upływem dziejów.

ścioła w zreformowanej, współczesnej rzeczywistości. Odnowa form życia religijnego oraz próby reinterpretacji doktrynalnych odbiły się szerokim echem na młodopolskim pokoleniu.

1. Rola *Biblii* w życiu i twórczości Żeromskiego

Nieustanne nawroty twórców do określonych źródeł literackich, które zasilały ich twórczą wyobraźnię, świadczą – jak powie s. Iwona German – o trwałości tradycji w obrębie kultury śródziemnomorskiej, o wartości tekstów, które nazwać można śmiało „skarbnicą wspólnego dobra”². *Pismo Święte* zajmuje tutaj miejsce szczególne. *Biblia* bowiem „należy do tych nielicznych dzieł, które treści swe przeniosły poprzez epoki, nie tylko treści tych nie tracąc, ale przeciwnie: bogacąc je w nowych kontekstach kulturowych o nie przewidywane dawniej znaczenia [...]”³. O tym, zakłętym w *Biblii* pięknie, które na przełomie wieków inspirowało wielu twórców, a zarazem wynoszącym dzieło to niejako ponad literaturę, Zygmunt Kubiak napisał: „W *Biblii* [...] to piękno „nad literackości”, suwerenności wobec normalnych kryteriów estetycznych, jest silniejsze niż w jakichkolwiek innych tekstach. [...] Obiektywnym sprawdzianem tej siły może być oddziaływanie Księgi na literaturę i sztukę ludzkości, wpływ tak głęboki i rozległy, że nie można dla niego znaleźć żadnej analogii w dziejach ludzkiej kultury. Gdyby nie *Biblia* nie byłoby katedr gotyckich, nie byłoby największych dzieł literackich średniowiecznej i nowożytnej Europy [...]”⁴. Współcześnie, również w nurcie krytyki literackiej, zauważyć można swoistą fascynację *Biblią*. Wynika to z faktu, że – jak twierdzi Stefan Sawicki – „motywy biblijne nabrały przez wieki pewnego ogólnego, symbolicznego, kulturowego znaczenia, że w oparciu o nie najłatwiej ukazać w literaturze pewne ogólnoludzkie problemy i postawy”⁵.

Wielokrotnej krytyce poddawali moderniści biurokratyczny charakter ustroju kościelnego, zwyczaje autorytarne, niezdolność do krytycznej refleksji nad przemianami kulturalnymi, a także odmowę racjonalnej dyskusji. Zdaniem większości modernistów oddzielenie Kościoła od państwa nie tylko temu pierwszemu nie szkodzi, ale przywraca chrześcijaństwu jego właściwy sens, uwalnia go bowiem od zadań i czysto politycznych sporów, intryg dyplomatycznych i semiteokratycznych pokus. Ponadto moderniści akceptowali również przemiany demokratyczne, które uznawali za zbawienne i nieuchronne.

² I. GERMAN, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, [w:] *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, pod red. S. Fity, Lublin 1993, s. 329.

³ S. DĄBROWSKI, *Uwagi przygotowawcze do tematu: Funkcja podmiotowa motywiki religijnej w poezji Tadeusza Nowaka*, [w:] *Sacrum w literaturze*, pod red. J. Gotfryda, M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, S. Sawickiego, Lublin 1983, s. 118.

⁴ Z. KUBIAK, *Poezja Biblii*, [w:] „Znak” 1960 nr 68-69, s. 182.

⁵ S. SAWICKI, *Z pogranicza literatury i religii*, Lublin, 1978, s. 143.

Czasem zasadniczej edukacji religijno-moralnej Stefana Żeromskiego były lata 1874-1886, tj. okres jego pobytu w kieleckim gimnazjum. Niemniej szkolne wychowanie religijne bazowało na wierze, którą wyniósł Żeromski z domu rodzinnego. Nie ma żadnych dowodów na szczególną religijność rodziców twórcy, nie wiadomo nawet czy poza książkami, na ogół dziełami romantyków, które młody Stefan często czytywał razem z matką, w domu i życiu obecne było *Pismo Święte*. O swojej czytelniczej przygodzie z *Panem Tadeuszem* autor *Ludzi bezdomnych* pisze tak: „[...] pamiętam z miłością to wydanie paryskie, ilustrowane, na którym uczyłem się czytać u nóg matki”⁶. Jednakże dom rodzinny z pewnością wpoił Stefanowi Żeromskiemu podstawy wiary i pobożności. Świadectwem są liczne, poświęcone temu zagadnieniu, zapiski młodego gimnazjalisty w *Dziennikach*: „Rano, jak zwykle, idę do kościoła, na zwykłe modlitwy do Najświętszej Panny i Anioła Stróża, za ojca, za duszę matki, o natchnienie i sławę, o zamiłowanie w pracy i za L.”⁷ Tego typu śladów dziecięcej wiary w Boga i prostodusznej religijności w *Dziennikach* znaleźć można wiele. To zainteresowanie młodego Żeromskiego *Biblią* – jak sądzi s. Iwona German⁸ – prawdopodobnie wytłumaczyć można faktem, że w czasie jego pobytu w Kieleckim Gimnazjum Męskim osobą całkowicie odpowiedzialną za religijno-moralną formację wychowanków był człowiek gruntownie wykształcony – ks. Teodor Czerwiński, jak określi go Jan Wołyński – „jeden z najwybitniejszych prefektów b. Kongresówki”⁹, katecheta bardzo wymagający i stojący na straży przestrzegania zasad moralnych¹⁰.

Przypuszcza się, że *Biblia*, która ukształtowała intelekt Czerwińskiego, mogła mieć niemały wpływ na rozumowanie jego uczniów. W XIX wieku *Biblia* była jedynie w służbie katechezy, nie stanowiła zaś jej źródła¹¹. *Pismu Świętemu* przypadła rola skarbnicy dowodów, które broniły sformułowań dogmatycznych Kościoła. Na tej podstawie można by przypuszczać,

⁶ S. ŻEROMSKI, *Dzienniki*, 3 II 1889, T. VI, s. 97.

⁷ S. ŻEROMSKI, *Dzienniki*, T. I, s. 67.

⁸ I. GERMAN, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, [w:] *op.cit.*, s. 333.

⁹ J. WOŁYŃSKI, *Wspomnienia z czasów szkolnictwa rosyjskiego w b. Królestwie Polskim 1868-1915*, Warszawa 1936, s. 20.

¹⁰ Zygmunt Wasilewski w swoich wspomnieniach podkreśla, że nie bez znaczenia było bazowanie prefekta Czerwińskiego na formacji moralnej, w którą zostali zaopatrzeni jego wychowankowie w domu rodzinnym. (Z. Wasilewski, *Życie szkoły i szkoła życia*, [w:] *Księga pamiątkowa Kielczan*, s. 73.)

¹¹ Por. J. KUDASIEWICZ, *Wymiar biblijny*, [w:] *Podstawowe wymiary katechezy*, pod red. M. Majewskiego, Kraków 1991, s. 13-19.

że gimnazjalny katecheta Stefana Żeromskiego mieścił się w powyższym schemacie, bowiem podczas katechezy czy głoszonych przez siebie homilii nie tyle zajmował się wyjaśnianiem samego słowa Bożego, ile przy jego pomocy udowadniał dogmaty wiary i udzielał moralnych pouczeń.

Poza kształtowaniem postawy moralnej młodzieży, wpajaniem jej miłości do Kościoła i ojczyzny, olbrzymią wagę przywiązywał Czerwiński do pogłębiania uczestnictwa swoich uczniów w liturgii¹². Analizując styl homilii kapłana możemy z całą pewnością stwierdzić, że młody Stefan Żeromski, przysłuchując się naukom swojego katechety, musiał jednocześnie przyswajać sobie fragmenty *Biblii*. A warto dodać, że – powołując się na *Dzienniki* – był bardzo uważnym słuchaczem, nawet jeśli niejednokrotnie buntował się przeciwko temu, co słyszał. Notatka z 4 marca 1883 roku podaje: „Byłem na kazaniu ks. Czerwińskiego. Dziś poznałem, jak to wykształcony ksiądz! Mówił śmiało, nawet za śmiało!”¹³ Żeromski kilkakrotnie wspomina też tematy homilii wygłoszonych przez ks. Domagalskiego w sąsiednim kościele św. Wojciecha¹⁴, co pozwala przypuszczać, że odczuwał potrzebę nawiedzenia świątyni i czynnego uczestniczenia we mszy świętej. O potrzebie chodzenia do kościoła w Kielcach i gorącej nabożności, która objawiła się w dzieciństwie Żeromskiego, a trwała do czasu opuszczenia przez niego murów gimnazjum, mającego miejsce, gdy ten ukończył 23 lata, pisał także Stanisław Piołun-Noyszewski¹⁵. Ten ostatni poświadcza, że młody Żeromski spędzał na rozmyślaniu religijnym w kaplicy Matki Bożej Łaskawej przy kościele św. Trójcy całe godziny. Informację tę zestawia Piołun-Noyszewski z przedstawionymi w *Szyfowych pracach* uczuciami i nastrojami religijnymi Marcinka Borowicza, które towarzyszyły mu podczas jego pobytu w niższych klasach gimnazjalnych. Te same *Szyfowe prace* pozwalają na stwierdzenie, że pobożność Żeromskiego na tle jego rówieśników w latach szkolnych była zjawiskiem wyjątkowym, bowiem ówczesna młodzież, uczęszczająca do wyższych klas gimnazjalnych, sympatyzowała głównie z pozytywizmem i ma-

¹² Znane były zatem praktyki księdza polegające na przepytывaniu chłopców z treści Ewangelii i nauki, którą przekazywano podczas mszy świętej. Kazania oraz inne pouczenia, które wygłaszane były osobiście przez Czerwińskiego, stanowiły kolejną, równoległą stosowaną formę religijno-moralnego oddziaływania na podopiecznych.

¹³ S. ŻEROMSKI, *Dzienniki*, T. I, s. 161. Kazanie Czerwińskiego wywołało w Żeromskim bunt natury ideologicznej.

¹⁴ Dwa z nich dotyczyły problemu biblijnego: kazanie z 3 IX 1882 roku o „Bogu i mamonie” (Tamże, s. 56) oraz z 24 VI 1883 roku na temat „Żal mi tego ludu” (Tamże, s. 222).

¹⁵ K. GÓRSKI, *Literatura i katolicyzm*, Lublin 2004, s. 293-294.

terializmem, uznając religię za przeżytek, a odcięcie się od wiary za przejaw umysłowej dojrzałości. W ataku na Kościół pomagali niekiedy materialistom idealisci, z których jeden napisał: „Jest jedno słowo, którego się nie wymawia w dobrym towarzystwie. Wolno mu rozbrzmiewać w świątyniach całego świata, wolno mu już nad kołyską rozpościerać błękity, a na łożę konającego rzucać jeszcze życia uroki: w dobrym, oświeconym towarzystwie słowo to jaskółczym śpiewem być musi. I nie ma nic w tym dziwnego. Z postępowaniem cywilizacji i wiedzy jakiś wstyd ogarnia człowieka, ilekroć ma mówić o Bogu.”¹⁶ Wyznanie Stanisława Krzeмиńskiego – jak napisze Konrad Górski – „wyszeptane przyjacielowi niejako na ucho”¹⁷, najprawdopodobniej nigdy nie ujrzałoby światła dziennego, bowiem oficjalnie Krzeмиński bronił religii przed napaściami materialistów. Katolicyzm polski nie dysponował w tamtym czasie odpowiednią siłą umysłową i moralną, ażeby móc skutecznie przeciwstawić się atmosferze wieku. Polska młodzież była z góry do katolicyzmu uprzedzona i wykazywała się brakiem ufności w stosunku do wszelkich przejawów religijnego życia. Taka atmosfera nie ominęła także Stefana Żeromskiego. Kiedy ten ostatni, po opuszczeniu murów kieleckiego gimnazjum, przybył do Warszawy, przygarnęła go skupiona wokół tygodnika „Głos” grupa literatów i publicystów, która wykazywała radykalnospołeczne i antyklerykalne tendencje. W takim środowisku, wkraczający w dorosłość, Żeromski przeżył swój okres buntu przeciw istniejącemu porządkowi świata.

W życiu pisarza przyszedł i taki czas, kiedy jego wrodzone potrzeby i tęsknoty, pielęgnowane w domu rodzinnym, a później przez katechetę w gimnazjum, musiały zwrócić się w innym kierunku, a może raczej wrócić na ścieżkę, z której ten się oddalił. Na gruzach dziecięcej ufności wyrosła – jak to ujmie Konrad Górski – „religia humanitaryzmu”¹⁸. Jest to religia, której najbardziej dobitny wyraz znajdzie się na kartach *Ludzi bezdomnych*. Niezwykle wrażliwy na ludzką krzywdę Żeromski, wspierany przez pionierów rodzącego się polskiego socjalizmu oraz współpracowników „Głosu”, zaczął twierdzić, że „zło jest niewątpliwie tylko jedno: krzywda bliźniego; człowiek jest to rzecz święta, której krzywdzić nikomu nie wolno”; stąd przesłanie pisarza „czcij człowieka – oto nauka”¹⁹, bo

¹⁶ Refleksja wpisana Leopoldowi Méyetowi do sztambucha przez długoletniego współpracownika arcykatolickiego „Bluszczu” oraz „Kłosów” – Stanisława Krzeмиńskiego. Wydruk z rękopisu: sztambuch Méyeta znajduje się w zbiorach Biblioteki Krasiańskich.

¹⁷ K. GÓRSKI, *Literatura...*, *op.cit.*, s. 294.

¹⁸ Tamże, s. 295.

¹⁹ S. ŻEROMSKI, *Ludzie bezdomni*, oprac. W. Wasilewska, [w:] Tegoż, *Pisma zebrane. Seria druga. Powieści*, T. 8, Warszawa 1997, s. 348.

każdy – jak mówili humaniści – jest z natury dobry. Apostołem religii humanitaryzmu Stefana Żeromskiego – jak zwykło się uważać – jest w *Ludziach bezdomnych* Korzecki, a jej męczennikiem doktor Judym, człowiek który rezygnuje z miłości, aby nie zatracić zdolności współczucia cierpiącym. Tragiczna decyzja doktora ma głęboki związek ze stosunkiem współczesnej Żeromskiemu epoki do religii. Dla Judyma życie religijne nie istnieje, doktor przechodzi obok niego nawet go nie zauważając. Nie ma tu więc mowy o ateizmie. Na podstawie obserwacji otaczającego go świata Judym uznaje, że z upływem lat człowiek traci młodzieńcze ideały i moralne podstawy. Aby temu zapobiec postanawia zrezygnować z własnego szczęścia dla dobra innych, słabszych. Nie wie przecież, że istnieje Bóg, który może go wesprzeć w codziennym życiu, że może być dla niego źródłem moralnej siły. Człowiek, którego dusza podobna będzie przez całe życie do nakreślonej w epilogu rozdartej sosny, nie wykorzysta swoich twórczych możliwości i nie osiągnie celu, do którego nieustannie dążył. Konrad Górski stwierdza: „Bezplodne i bezcelowe samoudręczenie Judyma nie ma nic wspólnego, mimo złudnego podobieństwa, z chrześcijańską ideą krzyża. Judym przełamuje siebie nie dla poddania się woli Bożej, ale ze strachu przed własną słabością, w obawie, że kiedyś „rozwinie się w nim przyschłe nasienie dorobkiewicza”²⁰. Krzyż chrześcijański jest przełamaniem determinizmu natury, decyzja Judyma jest tylko zaszachowaniem samego siebie w pełnym poczuciu, że w określonej sytuacji życiowej człowiek musi się spodlić. W ten sposób Judym nie przełamuje właściwie swej duszy, tylko robi jej na złość, nakłada jej kajdany, aby mu się nie wymknęła z rąk. Idea krzyża otwiera przed człowiekiem perspektywę zwycięstwa i radości, przed Judymem natomiast rozciąga się w przyszłość pustynia rozdzierającego smutku.”²¹ Taka decyzja doktora została zdeterminowana przez duchową słabość epoki, w której dzieło zostało stworzone, zapoznanie nadprzyrodzonych źródeł moralności oraz etyczny fanatyzm tych, którzy oddalili się od Boga. Komentując decyzję Judyma Tomasz Sobieraj²² napisze: „Życ w wieczności można wtedy, jeśli poświęci się własną terażniejszość dla świetlanej przyszłości, jeśli podporządkuje się swoją biografię jakiemuś projektowi, którego realizacja zapewni, jak podkreślano, wprowadzenie zmian w istniejącym *status quo*, zmian ustanawiających nowy ład”²³.

²⁰ S. ŻEROMSKI, *Ludzie bezdomni*, oprac W. Wasilewska, [w:] *op.cit.*, s. 403.

²¹ K. GÓRSKI, *Literatura...*, *op.cit.*, s. 296-297.

²² T. SOBIERAJ, *Heroizm i antynomie nowoczesności. Wokół światopoglądu Stefana Żeromskiego*, [w:] *Światy Stefana Żeromskiego*, pod red. M. J. Olszewskiej, G. P. Bąbiaka, Warszawa 2005, s. 409.

²³ Zob. Z. BAUMAN, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 16.

Pismo Święte zna osoby, które zachowały celibat. Celibatariuszem był słynny prorok Jeremiasz (Jr 16, 1-4), następnie Jan Chrzciciel i Apostoł Narodów – Paweł z Tarsu (1 Kor 7, 1-7; 9, 5). W celibacie żyli także mnisi z sekty esseńczyków. Biorąc to wszystko pod uwagę jezuita Michael Cook w swojej książce *101 pytań o Jezusie* powiada: „Jezus z takich, czy innych powodów wybrał dobrowolny celibat. Na pewno nie odrzucał, czy poniżał wartość małżeństwa. Jego motywów możemy się tylko domyślać z tego, co wiemy o Jego działalności publicznej. Dwie sceny rzucają się w oczy: że rzucał wyzwanie dominującej strukturze patriarchalnej swego społeczeństwa (a więc może zdecydował, że nie będzie uczestniczył w przywilejach i władzy „rządów ojca” nad rodziną), oraz że proponował nową rodzinę tych, którzy pełnią wolę Bożą (Mk 3, 31-35). Tak więc wydaje się, że pozostał bezżennym dla królestwa niebieskiego (Mt 19, 12)”.²⁴ Czy zatem bezżenny Jezus stanowił wzór dla doktora Judyma u Żeromskiego?

Żeromskiego zazwyczaj utożsamia się z charakterystycznym dla epoki antyklerykalizmem²⁵. Naturalnie trochę winien temu jest on sam, ponieważ w wielu swoich utworach dawał dowody niechęci do instytucjonalnych form religijności, a zwłaszcza do księży. Przypomnijmy, że antyklerykalizm był modny w okresie pozytywizmu i na przełomie XIX oraz XX wieku. Prawdą jest także to, że w okresie młodości Żeromski utracił wiarę, w miejsce której wprowadził własną religię: „mój wszechświat – to moja ziemia, a mój Bóg – to ojczyzna z tym wszystkim, co się w tym wyrazie zamyka”.²⁶ Jednakże studia Jana Błońskiego i Artura Hutnikiewicza wykazały, że np. w powieści *Ludzie bezdomni* Żeromski bardzo często inspiruje się właśnie *Biblią*. Inspiracja *Księgą* dostrzegalna jest na planie języka – pojawiają się liczne cytaty ze *Starego* i *Nowego Testamentu*, wypowiedziane najczęściej przez bohaterów pierwszoplanowych – doktora Judyma, Joasię czy Korzeckiego. Stefan Żeromski podpira się fragmentami *Biblii* szczególnie tam, gdzie wymaga tego waga poruszanej problematyki, której nie potrafi udźwignąć język potoczny. Ponadto w planie kompozycji *Ludzi bezdomnych* konstrukcja bohaterów pierwszoplanowych (Judym, Joasia, Korzecki) nachylona jest przede wszystkim ku odkryciu życia wewnętrznego. Można by rzec, iż bohaterowie Żeromskiego tęsknią za wiarą wyniesioną z dzieciństwa, kiedy to Bóg był dla nich obecny i bliski.

²⁴ M. L. COOK, *101 pytań o Jezusie*, Kraków 1996, s. 40.

²⁵ Obecny jest on między innymi u młodego Reymonta. Patrz: J. Sztachelska, „Reporteryje” i reportaże: dokumentarne tradycje polskiej prozy w 2 poł. XIX i na pocz. XX wieku: (Prus, Konopnicka, Dygasiński, Reymont), Białystok 1997.

²⁶ S. ŻEROMSKI, *Dzienniki*, T. I, Warszawa 1975, s. 266.

Dodajmy także, iż w planie idei powieści, w postaci doktora Judyma, uwydatnia się przede wszystkim chrześcijański etos. Podkreśla się, że ani motyw korzyści, ani motyw pożytku doraźnego nie są pierwszym celem doktora. Na kartach *Ludzi bezdomnych* pisarz kreśli wzór inteligenta polskiego z przełomu wieków jako ofiarnego społecznika. Ale nawet i ten ideał nie jest wystarczający. Wyraźnie zauważa się, że doktor Tomasz Judym wznosi się ponad motywy humanitaryzmu. Lekarz wzoruje się na Chrystusie, gdy wybiera bezżeństwo jako doskonalszy model służby człowiekowi, aniżeli ten, który uprawiałby będąc mężem. Chrystus jest bezdomny, czego dowodem są słowa *Pisma*: „*Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć*” (Mt 8,20). Chrystus wydaje się wzywać Judyma (Stefana Żeromskiego?) do bezgranicznego poświęcenia siebie mówiąc: „*Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien [...]*” (Mt 10,37). Wniosek z tych rozważań nasuwa się jeden: bez odniesienia się do *Biblii* i postaci Jezusa, postępowanie doktora Tomasza Judyma wydaje się niezrozumiałe.

Naturalnie *Ludzie bezdomni* to nie tylko historia Judyma, ale także, a może przede wszystkim świadectwo, że w epoce jej powstania twórca walczył z samym sobą, powodowany kłębiącymi się w nim potrzebami i religijnymi tęsknotami. Wyrazem tych walk jest postać Korzeckiego. Tego ostatniego zaopatrzył Żeromski we własną wrażliwość na obrzędy katolickiej religii i własny niepokój religijny, który wyrażał się w obłądnym strachu przed zagadką śmierci. Korzecki tymi słowami opowiada Judymowi jedno ze swoich wspomnień z dzieciństwa: „Śpiewnym szeptem mówił do siebie: – *Asperges me hyssopo et mundabor; lavabis me et super nivem dealabor*²⁷. Zwrócił się do Judyma i trochę zawstydzony, z bladym rumieńcem na twarzy tłumaczył się: – Czasami przychodzi skądś taki obraz nieoczekiwany. Uczucie jakby spod ziemi... Właśnie w tej chwili myślałem sobie o naszym kościele. Pewien stary kościół w górach... Otyły ksiądz wychodził w białej albie, z nim dwu ludzi: organista i kościelny. Ten zapach ziół, zboża, leszczyny z młodymi orzechami, bo 15-go sierpnia! Ksiądz intonował: *Asperges me...* i odchodził na kościół, między ludzi, tym jakby wygonem, który tworzy się pośrodku chłopów. Krocił na prawo i na lewo, wolno wznosząc rękę. Tymczasem organista sam śpiewał [...] Gdy śpiewał te słodkie wyrazy: – *super nivem...* tony jego głosu były nieco ostre, schryplę. Słyszę go w tej chwili... Ach Boże! Zazwyczaj gdy po wtóre zaczynał werset, ksiądz

²⁷ *Pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty;/ obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję;* (Psalm 51,9).

wracał i wtedy krople wody święconej padały na czoła pańskie, którzy staliśmy na ławce kolatorskiej [...] A ta melodia błagająca, ufna, to śpiew dziecka, to westchnienie duszy prostej, która się nie boi... Czy pan nie widzi, że z głębi tych wyrazów patrzą w niebo oczy wyteżone, zalane łzami? *Lavabis me et super nivem dealbabor.*"²⁸ Korzecki w słowach wspomnianego Psalmu dostrzega modlitwę duszy, która nie boi się śmierci. Bohatera dręczy jedna myśl: „chodzi o to, żeby obudzić się z snu i śmierć, gdyby stanęła przy naszym wezglowiu, powitać z takim samym uśmiechem, jak kwietniowy poranek. O Boże! Nie bać się śmierci...”²⁹ Korzecki żyje w epoce, w której człowiekowi wykształconemu nie przystoi wymawiać imienia Boga. Doktor Judym zaleca mu leczenie nerwów, ale Korzecki wie, że powody jego cierpienia mają znacznie głębsze źródło. Pacjent nie jest w stanie umiejscowić śmierci na właściwym szczeblu drabiny życia. Ta niemożność sprawia, że śmierć wydaje się posiadać nad ludzkością wszelką władzę: „Zacznę się bać samotności, zacznę cierpieć tak strasznie, tak przerażająco. W języku ludzi nie ma na to imienia. *Pavor...* Tylko straszliwa muzyka Beethovena czasami roztworzy podwoje tego cmentarza, gdzie w skrwawionych dołach leżą obdarte trupy, gdzie w nocy wiecznej wyje płacz jakiejś istności ludzkiej, która straciła rozum i błądzi, błądzi, błądzi bez końca, szukając ratunku.”³⁰ Korzeckiego dręczy tajemnica istnienia i przemijania istnień i to niezrozumienie popycha go do samobójstwa.

Ów niepokój, który przebudził się w wyniku braku zaspokojenia potrzeb religijnych – jak stwierdzi Górski³¹ – nie opuści Żeromskiego już nigdy. W pisanych tuż przed śmiercią *Pomyłkach* bunt przeciwko śmierci objawi się w reakcji na widok chmury gradowej, grożącej kwitnącemu łąnowi zboża zagładą. Pisarz rzuci Bogu prosto w twarz słowa: *Nie zabijaj!*³² Stefan Żeromski do końca życia nie zrozumie tajemnicy śmierci. Tuż przed własnym zgonem, zaledwie kilka tygodni, na kartach *Puszczy jodłowej* zapisze wyznanie: „Ja śmierci nienawidzę”³³. Nawet świętość, pojęcie wzięte ze świata chrześcijańskich wyobrażeń, zdaniem Żeromskiego, jest

²⁸ S. ŻEROMSKI, *Ludzie bezdomni*, oprac. W. Wasilewska, [w:] *op.cit.*, s. 316-317.

²⁹ Tamże, s. 320.

³⁰ Tamże, s. 321-322.

³¹ K. GÓRSKI, *Literatura...*, *op.cit.*, s. 299.

³² S. ŻEROMSKI, *Pomyłki*, [w:] Tegoż, *Pisma zebrane. Seria pierwsza. Nowele, opowiadania i inne utwory epickie*, T. 4, *Sen o szpadzie. Pomyłki i inne utwory epickie*, Warszawa 1990, s. 137; Por. Wj 20,13.

³³ S. ŻEROMSKI, *Puszcza jodłowa*, [w:] Tegoż, *Pisma zebrane. Seria I. Nowele, opowiadania i inne utwory epickie*, oprac. Z. J. Adamczyk, Warszawa 1990, s. 218.

tym etapem życia duchowego, kiedy to człowiek przezwycięża lęk przed śmiercią. Przykładem tych przekonań jest obraz śmierci Świętego Wojciecha, nakreślony piórem artysty w *Wietrze od morza*. Opisane przez Stefana Żeromskiego wysiłki Smętka, stanowiące próbę zasiania niepokoju i niewiary w celowość dotychczasowego życia w duszy Wojciecha, zostają udaremnione dzięki sile moralnej, którą ten gromadził przez całe swoje życie. Święty Wojciech umarł wolny od strachu przed śmiercią, co przyniosło mu zwycięstwo nad Smętkiem. Świętość czyni Żeromski być może największym ideałem życiowym okresu swojego humanitaryzmu i otwartej walki z Kościołem, jawiącym się jako instytucja społeczna. Świętość, jako zjawisko psychologiczne i moralne, intrygowała Żeromskiego, dlatego nie dziwi fakt, że nie obca mu była znajomość *Biblii* i hagiografii. Górski zauważył, że owa świętość pociągała ku sobie nieprzepartą „siłą moralną” przejawiającego się w człowieku anielstwa³⁴. Będąc w 1907 roku w Rzymie Żeromski ma okazję oglądać w Watykanie fresk mistrza Rafaela Santi. Stworzone na zlecenie papieża Juliusza II dzieło przedstawia anioła, od którego bije ogromny blask rozświetlający mrok, pomagającego wydostać się Piotrowi z więzienia³⁵. Na fresku strażnicy w niewyjaśnionych okolicznościach pozasyypiali. Całe to zdarzenie miało miejsce nocą. Będąc pod ogromnym, aczkolwiek dziwnym wrażeniem fresku Stefan Żeromski stwierdził w swoim *Dzienniku podróży*: „Święty idzie w milczeniu, tajemniczo radosny, nie dlatego, że zostanie wolny, lecz dlatego, że idzie z aniołem. W obrazie tym jest dziwna siła, siła pokazana, co znaczy być świętym, jaka radość jest w świętości.”³⁶ Dziwna to siła, bo dziwnym wydało się Żeromskiemu odwołanie braterstwa człowieka z aniołem. Według pisarza świętość wyraża się w bohaterstwie oraz walce ze złem. W *Dumę o hetmanie* wpisał myśl: „Przyda się zawsze ludzkości bohaterstwo choć stokroć opryszek je skradnie i suknię sobie zań złotem tkaną kupi”³⁷. A zatem oczyszczenie przez bohatera moralnej atmosfery ma większe znaczenie, aniżeli doraźne dokonywanie przez niego bohaterskich czynów.

³⁴ K. GÓRSKI, *Literatura...*, *op.cit.*, s. 300.

³⁵ Możemy przypuszczać, że Żeromski oglądał naraz dwie sceny, które działy się po sobie. Najpierw w środku samo uwolnienie, a z prawej strony wyprowadzenie świętego Piotra przez bożego posłańca.

³⁶ S. ŻEROMSKI, *Dziennik podróży*, do druku przygotowała H. Mortkowiczówna, Warszawa-Kraków 1933, s. 87-88.

³⁷ S. ŻEROMSKI, *Duma o hetmanie i inne utwory epickie*, [w:] Tegoż, *Pisma zebrane*, pod red. Z. Golińskiego, Warszawa 1987, T. 3, s. 157.

Cała twórczość Stefana Żeromskiego wydaje się niczym innym jak tylko „walką z szatanem”. Najważniejsi, wykreowani przez niego bohaterowie – potwarzając za Górkim – ci, „którym pisarz każe się podejmować utopijnych reform świata dzisiejszego, stanowią galerię nowoczesnych świętych. Bohaterstwo w walce ze złem – oto, co zbliża te postacie do zastępów świętych Pańskich i otwiera niespodziewane perspektywy przeżyć religijnych. Wyczucie niepojętej sugestywnej siły, która tkwi w świętości, dochodzi u Żeromskiego do szczytu w zetknięciu się z postacią Jezusa Chrystusa.”³⁸ Zwrot Stefana Żeromskiego w kierunku Chrystusa jest wynikiem refleksji, jakiej dokonał twórca w wieku dojrzałym. To właśnie w tej postaci historycznej Żeromski upatruje najświętszego spośród tych, którzy kiedykolwiek stąpali po ziemi. Pisarz co prawda mówi o dokonanym przez Chrystusa odkupieniu, ale to ostatnie upatruje raczej w nauce o miłości bliźniego, czemu daje wyraz w *Ludziach bezdomnych*, niż w męczeństwie. Racjonalizm zabrania Żeromskiemu dostrzeżenia w osobie Jezusa Chrystusa kogoś więcej, jednak to co udało mu się zaobserwować jest dowodem na wyjście poza naturalistyczny światopogląd, nie ma więc nic dziwnego w tym, że przeżycia osobiste pisarza rzutują na przeżycia stworzonych przez niego postaci literackich. Typowe dla Żeromskiego wzruszenie na myśl o Chrystusie uzewnętrznia Raduski, który znalazłszy się trochę mimowolnie podczas Wielkiego Tygodnia w kościele tak przeżywa mękę Jezusa: „Objął wzrokiem głowę, konającą dlatego, że była upojona świętymi myślami, najczystsze ręce, gwoździami przybite do drzewa za to, że się wyciągnęły przeciwko mocy żelaza, z błogosławieństwem tych, którzy płaczą. Dusza dźwignęła się w nim. Prędko minuta skupienia, która była także chwilą głębokiej boleści, dała mu poznać ów zakon, że czuć znużenie i odpoczywać będzie miał prawo dopiero w takim momencie...”³⁹ Im bardziej jednak Stefan Żeromski czcił naukę, świętość i mękę Chrystusa, tym bardziej rosła jego wrogość w stosunku do Kościoła katolickiego. Przed wydarzeniami rewolucyjnymi, mającymi miejsce w latach 1905-1906, wrogość ta nie miała znaczącego wpływu na jego twórczą działalność. Dopiero wydarzenia polityczne, o których była mowa wcześniej, rozpętały w duszy pisarza nieprzebraną niechęć do ówczesnego duchowieństwa, które nie zaakceptowało społecznej rewolucji. Wówczas to Żeromski w Kościele jako organizacji zaczął upatrywać wyłącznie materialistycznych podstaw. Wynioskował, że duchowieństwo to kierująca się obłudą klika, która wyzyskuje chrystusową naukę dla ugruntowania ziemskiej władzy. Złość budził w nim widok otoczonego

³⁸ K. GÓRSKI, *Literatura...*, *op.cit.*, s. 300-301.

³⁹ S. ŻEROMSKI, *Promień*, oprac. W. Wasilewska, [w:] Tegoż, *Pisma zebrane. Seria druga. Powieści*, T. 7, Warszawa 1985, s. 36.

zbrojną strażą namiestnika św. Piotra, bo uznał to za szyderstwo z nauki Chrystusa.⁴⁰ W *Charitas* zacytuje Żeromski poglądy świętych Ambrożego i Tomasza na sprawę społecznego podziału dóbr materialnych w celu wykazania wyraźnej sprzeczności między doktryną katolicką a postępowaniem zatrwajającej większości polskiego kleru. Uznawszy jednak znaczenie katolicyzmu dla zachowania narodowej odrębności swoich rodaków, uznał tolerowanie tego stanu rzeczy za smutną konieczność, bowiem jak pisał w *Urodzie życia* „katolicyzm wyżera polskie życie”⁴¹. Bodaj najostrzejszy wyraz tej walki z Kościołem jako organizacją w latach, które nastąpiły bezpośrednio po wydarzeniach rewolucyjnych, stanowi historia prześladowania przez resztę duchowieństwa, za ideowe pojmowanie swego stanowiska, księdza Wolskiego. Odrzuciwszy Kościół współczesny, jako instytucję, a tym samym sprzeniewierzywszy się duchowi Chrystusa, Stefan Żeromski z entuzjazmem zwrócił się w kierunku polskich arian XVI-ego i XVII-ego wieku, czemu dał świadectwo w *Nawracaniu Judasza*. Pisarz zbliżył się do nich, bo wykazywali oni wolę konsekwentnego pełnienia nakazów Chrystusowej etyki, zawartych w tzw. *Kazaniu na Górze*.

Stefan Żeromski wielokrotnie powracał do słów Psalmu 51: *Asperges me...* Słowa te uczynił nawet tytułem jednego ze swoich dramatów (*Ponad śnieg...*) Jednak chyba najbardziej przekonującym dowodem na to, że słowa Psalmu miały ścisły związek z osobistymi przeżyciami Stefana Żeromskiego jest wyznanie pisarza zamieszczone w książce *O Adamie Żeromskim...*, wyznanie zdruzgotanego ojca podążającego za trumną syna: „Szedłem drogą i usłyszałem psalmy, które ksiądz śpiewał, psalmy, które tak kochałem za dni mego dzieciństwa, tam, daleko w górach, u świętej Katarzyny: *Asperges me, Domine... etc.*”⁴²

Monika Wojtatowicz⁴³ stwierdza, że stylizacja biblijna, czyli nadawanie tekstowi literackiemu cech właściwych tekstowi *Biblii*⁴⁴, nie obejmuje żadnej

⁴⁰ S. ŻEROMSKI, *Dziennik podróży...*, *op.cit.*, s. 56.

⁴¹ S. ŻEROMSKI, *Uroda życia. Powieść*, [w:] Tegoż, *Dzieła*, Warszawa 1974, T. XIV, *Nowele. Powieści. Dramaty*, opracowanie tekstu S. Pigoń, s. 271.

⁴² S. ŻEROMSKI, *O Adamie Żeromskim. Wspomnienia*, Lublin 2001, s. 58.

⁴³ Nazaretanka, urodziła się w Tomaszowie Mazowieckim. Absolwentka polonistyki na KUL-u (1995). Debiutowała na łamach czasopism „Powściągliwość i Prawda” oraz „W drodze” w 1984. Swoje eseje, reportaże i wywiady publikuje autorka w zarówno polskich jak i zagranicznych czasopismach. Od 1997 roku Monika Wojtatowicz przebywa w Rzymie. (M. WOJTATOWICZ, *Stylizacja biblijna w powieściach Stefana Żeromskiego*, [w:] *Inspiracje i motywy biblijne w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski pod red. H. Filipkowskiej i S. Fity*, Lublin 1999, s. 161-162.)

⁴⁴ Ze względu na charakter zapożyczanych z *Pisma Świętego* elementów stylu zjawisko to może dotyczyć – jak wymienia Monika Wojtatowicz – sfery koncepcyjno-ideowej, tj.

z powieści Stefana Żeromskiego w całości, ale sprowadza się do nasycenia tekstu pewnymi cechami innego stylu. Jest to zatem – powtarzając za Moniką Wojtatowicz – stylizacja fragmentaryczna lub inaczej wybiórcza. Może to być stylizacja poważna, której celem jest nadawanie stylizowanemu tekstowi powagi, namaszczenia; parodystyczno-satyryczna – stosowana celem ośmieszenia lub potępienia np. czyichś błędów; bądź też parodystyczno-humorystyczna – stosowana w celu uzyskania efektów komicznych.

Jaki był zatem wpływ *Biblii* na twórczość literacką Stefana Żeromskiego? Jak dotąd – co udowadnia Iwona German⁴⁵ – nie przedstawiono w pełniejszy sposób powiązań twórcy z *Pismem Świętym*. W opracowaniach twórczości autora *Popiołów* można odnaleźć raczej pewne wzmianki na ten temat, aniżeli wyczerpującą odpowiedź na pytanie o wpływ owej Księgi na literacką spuściznę Żeromskiego. Dotychczasowe opracowania zawierały uwagi ogólne, niejednokrotnie marginesowe, a wyciągane wskutek powierzchownych badań wnioski, były nie zawsze słuszne i udokumentowane.

Zagadnienie związku Żeromskiego z *Pismem Świętym* poruszył w swojej pracy Waław Borowy⁴⁶, który podjął temat przy okazji omawiania powiązań pisarza i jego literackich bohaterów z książkami. Motywy i problemy religijne uczynił tematem rozdziału swojej książki Stanisław Adamczewski⁴⁷, jednak i w tej publikacji, pomimo zakrojonego na tak szeroką skalę zagadnienia, nie został omówiony żaden z elementów biblijnych. *Pismo Święte* jest tam można by rzec nieobecne i to do tego stopnia, że nawet pisząc szczegółowo o modlitwach Adamczewski nie wspomina słowem o Modlitwie Pańskiej, będącej „streszczeniem całej Ewangelii”⁴⁸. Nie uważa także stylizacji na biblijną *Pieśń nad pieśniami* opisów miłosnych

zapożyczania biblijnych schematów ideowych, układania opisywanych zdarzeń na wzór opisywanych w *Biblii* historii, kreowania postaci o właściwych postaciom biblijnym cechach, przejmowania gotowych metafor, alegorii i porównań lub tworzenia tych „figur” w oparciu o elementy zaprezentowane w *Biblii*; albo formy językowej, która jest najwyraźniejsza, kiedy w tworzony tekst włączane są frazemy biblijne – frazy tj. całe dosłownie cytowane zdania, zwroty lub wyrażenia. Bardzo często naśladowana jest także biblijna składnia: przewaga parataksy nad hipotaksą (częstsze występowanie zdań współrzędnych), polisyndeton – rozpoczynanie większości zdań spójnikami czy zaimkami względnymi. O stylizacji świadczy również charakterystyczne jedynie dla *Biblii* słownictwo, jak np. Arka Przymierza, mesjasz czy prorok oraz zaczerpnięte z niej imiona osobowe.

⁴⁵ I. GERMAN, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, [w:] *op.cit.*, s. 330.

⁴⁶ Por. W. BOROWY, *Żeromski i świat książek*, [w:] Tenże, *O Żeromskim. Rozprawy i szkice*, Warszawa 1964, s. 47-96.

⁴⁷ Por. S. ADAMCZEWSKI, *Sztuka pisarska Żeromskiego*, Kraków 1949, s. 36-61.

⁴⁸ Katechizm Kościoła Katolickiego, 2761.

uniesień, którym poświęca inny rozdział. Artur Hutnikiewicz w rozdziale poświęconej Żeromskiemu monografii⁴⁹ podjął problematykę w podobny sposób. Wszakże rozbudował ją o pewne interesujące problemy biblijne, ale są one zasygnalizowane w sposób wybiórczy. Motywom religijnym dzieł Stefana Żeromskiego trochę czasu poświęcił Jan Zygmunt Jakubowski⁵⁰, jednak zauważa się, że wypowiedź tego ostatniego jest fragmentaryczna i nie wnosi do tematu żadnych nowych informacji. Inny charakter ma książka Jerzego Paszka zatytułowana *Sztuka aluzji literackiej. Żeromski-Berent-Joyce* (Katowice 1984), której pierwszy rozdział poświęcony został aluzjom literackim w *Popiołach*. Autor dołożył wielu starań, aby wynotować znajdujące się na kartach tej książki odwołania Żeromskiego do rodzimych, a także obcych utworów, wśród nich uwzględnił również odwołania biblijne. Zarzuca się mu jednak, że nie zawarł w swojej publikacji pełnego ich wykazu. Ponadto – jak zauważa Włodzimierz Bolecki – Paszek nadużywa terminu „aluzja”, nie rozgraniczając pewnych zjawisk. Bolecki pisze: „Aluzją jest dla Paszka wszystko: cytaty, podobieństwa stylistyczne w utworach różnych autorów, powtórzenia leksykalne w dziełach tego samego pisarza [...] wątki i motywy, podobne zakończenia akapitów, tytuły, podobieństwa tematyczne, kompozycyjne, a nawet składniowe (budowa zdania). Jest charakterystyczne – dodaje Bolecki – że Paszek nigdzie nie wyjaśnia sensu tych „aluzji”, zadowolając się wyłącznie odnotowaniem zbieżności – czasem wątpliwych – i ich lokalizacją.”⁵¹ Uporządkowania i pełniejszego opracowania problemu obecności i funkcji *Biblii* w twórczości Stefana Żeromskiego podjęła się s. Iwona German CSFN⁵². Ta ostatnia udowodniła, że na podstawie obecnego etapu badań nie ma żadnych dowodów, że Stefan Żeromski mógł już we wczesnej młodości przejawiać czynne zainteresowanie *Pismem Świętym*. Wiemy, że jako młody chłopak poznał jego treść raczej pośrednio, dzięki katechezom i naukom swojego katechety – ks. Teodora Czerwińskiego oraz homiliom, których słuchał w innych świątyniach. Z całą pewnością przyswoił pewną partię wiadomości, zaczerpniętych z biblijnych opowiadań i opisów, znał sporą ilość biblij-

⁴⁹ Por. A. HUTNIKIEWICZ, *Dziedzina sacrum*, [w:] Tenże, *Żeromski*, Warszawa 1987.

⁵⁰ J. Z. JAKUBOWSKI, *Niepokoje filozoficzno-moralne Stefana Żeromskiego*, [w:] *O Stefanie Żeromskim. Materiały z sesji naukowej Kielce 14-16 października 1974*, pod red. J. Paclawskiego, Warszawa 1976, s. 9-28.

⁵¹ W. BOLECKI, recenzja książki: J. PASZEK, *Sztuka aluzji literackiej. Żeromski-Berent-Joyce*, Katowice 1984.), „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 1, s. 379-380.

⁵² I. GERMAN, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, [w:] *op.cit.*

nych cytatów, z którymi musiał się osłuchać przy tak gorliwym katechecie. Powyższe uwagi potwierdzają zapiski Żeromskiego zawarte w tomikach *Dzienników*, które powstały podczas jego nauki w gimnazjum. Zapiski te nie wskazują jednak na głębsze studium biblijne młodego Żeromskiego, ale raczej są świadectwem obecności *Księgi* w jego religijno-moralnej edukacji. Z biegiem czasu kontakt ten zaowocuje indywidualną lekturą *Biblii*. Swego rodzaju komentarzem, który pogłębi rozumienie biblijnych tekstów, będzie lektura dzieł świętych: Cypriana, Hieronima, Augustyna, Ambrożego czy Jana Damasceńskiego. Poza tekstami tych Ojców Kościoła przyswajanie *Pisma Świętego* kształtować będą pisma św. Bernarda z Clairvaux, św. Tomasza z Akwinu, ks. Piotra Skargi, Tomasza à Kempis, św. Franciszka Salezego, a także Renana⁵³.

Możemy zatem z wielkim prawdopodobieństwem przypuszczać – powtarzając za I. German – że trwały owoc pedagogicznego trudu ks. Teodora Czerwińskiego, który dla wielu wychowanków stanowił niepodważalny autorytet, w przypadku Stefana Żeromskiego objawił się między innymi akcentami biblijnymi w jego twórczości, stanowiącymi efekt pogłębionej, osobistej lektury i analizy *Biblii*.

2. Żeromski jako czytelnik *Biblii*

W XIX wieku indywidualna lektura *Pisma Świętego* należała do rzadkości, bowiem pełniło ono wówczas, podobnie jak katecheza, rolę służebną. Nic więc dziwnego, że jedynie nieliczni znali treść *Biblii* czy uczęszczali na msze. Głowy Kościoła, począwszy od czasów Soboru Trydenckiego, w reakcji na niemiecką *Biblię* Lutera, ograniczały prawo wiernych do lektury jedynie do tych egzemplarzy *Pisma*, które cieszyły się aprobatą kościelnych władz. Bez względu jednak na zalecenia, głowy Kościoła zachęcały do powszechniejszego posługiwania się *Pismem Świętym*. A zatem Stefanowi Żeromskiemu przyszło żyć w czasach biblijnego przełomu. Wprawdzie nie można z całą pewnością stwierdzić co pisarza skłoniło do sięgnięcia po *Biblię*, ale była to niewątpliwie niecodzienna praktyka. Przypuszcza się, że poza szkolnymi inspiracjami mógł mieć tu swój udział romantyzm, którego poezja stanowiła dla Żeromskiego wzór. Czytawani przez niego twór-

⁵³ Ten zestaw lektur prześledzić można na podstawie całości *Dzienników*, sporządzanych przez Żeromskiego notatek z lektur, a także dzięki świadectwom znajdującym się w utworach literackich, których bohaterowie znają pisma wspomnianych autorów. (Por. W. BOROWY, *Żeromski i świat książek*, [w:] *op.cit.*, s. 71-73, 81-82.)

cy pilnie studiowali tę *Księgę*, a biblijne motywy znajdowały miejsce w ich twórczości. O Żeromskim jako czytelniku *Biblii* traktuje, prowadzona systematycznie w latach 1892-1914, korespondencja Stefana i Oktawii Żeromskich, chociażby notatka z 14.02.1889 roku, w której pisarz przyznaje się do lektury *Pisma Świętego*. Żeromski nie wyraża osobistego stosunku do tej *Księgi*, nie zdradza też celu lektury, ani inspiracji, po prostu czyta. Nie wiadomo skąd właściwie ma tę *Biblię*. Wiadomo, że lektura ta miała miejsce we dworze Zaborowskich w Oleśnicy, ale czy *Księga* wchodziła w skład tamtejszego księgozbioru, czy może pasjonat czytelnictwa otrzymał ją od kolegów z Warszawy, od których w tamtym czasie sprowadzał rozmaite książki, tego nie wiadomo.

Pełniejszy obraz lektury *Pisma* przynoszą listy z okresu prac nad *Nawracaniem Judasza*. 18 września 1913 roku Stefan Żeromski kieruje do swego syna Adama z włoskiego Castiglioncello takie słowa: „Gdybyście mogli wyszukać mi Nowy Testament, może jest w książkach pana Tadeusza Kor[niłowicza], bardzo mi jest potrzebny rozdział kuszenia Chrystusa na puszczy”⁵⁴. Zaś dziesięć dni później dziękuje już żonie Oktawii za otrzymany egzemplarz pisząc do niej: „Bardzo mi się teraz przydała i w sam czas przyszła, bo właśnie teraz dla swego utworu potrzebowałem gruntownie ją przeczytać. To też teraz robię.” Później doda jeszcze: „Gdyby się udało dostać protestancką, rad bym był bardzo, bo tam są może różnice i wyjaśnienia niektórych rzeczy inaczej tłumaczonych”. Następnego dnia do syna kieruje list o podobnej treści, uzupełniając wcześniejszą wypowiedź: „Przy czym ta książka bardzo mi jest pożyteczna dla języka, starożytnych zwrotów i wyrażeń”. Na podstawie korespondencji z 2 października tego samego roku wiemy, iż Żeromski dysponował już dwoma egzemplarzami *Biblii*, jeden był katolicki w tłumaczeniu Wujka, drugi zaś protestancki, będący którymś z przedruków *Biblii gdańskiej* z 1632 roku. 10 października twórca kierował z Florencji słowa: „[...] bardzo mi się przydała Ewangelia, szczególnie ta druga, protestancka, bo przekład znakomity i całe pismo ze wszystkimi szczegółami”⁵⁵. Przytoczone fragmenty świadczą o tym, że autor *Ludzi bezdomnych* nie dysponował własnym egzemplarzem *Biblii*. Nie było go również w domu żony i syna. Córka pisarza – Monika, utrzymywała, że jej matka świadczyła o tym, jakoby Stefan korzystał z *Biblii* podczas prac nad kolejnymi książkami. *Księga* miała być obecna w ich domu aż do

⁵⁴ Cyt. za: S. EILE, S. Kasztelowicz, *Stefan Żeromski. Kalendarz życia i twórczości*, Kraków 1976, s. 400.

⁵⁵ Cyt. za: W. BOROWY, *Żeromski i świat książek*, [w:] *op.cit.*, s. 82-83.

wybuchu wojny, kiedy to zaginęła razem z większością zbiorów bibliotecznych pisarza i częścią jego rękopisów. Ale to tylko przypuszczenia. Podobnie jak te, że z *Biblią* mógł się Żeromski zetknąć podczas swojego pobytu w bibliotece Muzeum Narodowego Polskiego w Rapperswilu, w Bibliotece Zamoyskich w Warszawie czy też organizując Bibliotekę Publiczną w Zakopanem.

Wszystkie kontakty Żeromskiego z *Pismem Świętym* obficie zaowocowały w jego twórczości literackiej. Powtarzające się wielokrotnie w twórczości Żeromskiego biblijne wątki wskazują na to, że pisarz dokładnie znał całą *Biblię*, począwszy od *Księgi Rodzaju*, a skończywszy na *Apokalipsie*. Żeromski odwoływał się do *Pisma* na różne sposoby. W jego utworach odnaleźć można cytaty, parafrazy, aluzje i reminiscencje. Czasami kontaminuje tekst z kilku przekładów jednocześnie. W przypadku cytatów stosuje kilka metod przytaczania *Biblii* w swoich utworach: w cudzysłowie – z podaniem możliwie pełnej lokalizacji; w cudzysłowie – z podaniem konkretnej księgi *Pisma*; w cudzysłowie – z ogólną uwagą narratora lub którejś z postaci literackich, że tekst pochodzi z *Pisma Świętego*, a w przypadku jej braku, wskazują na to mówiące postacie biblijne; w cudzysłowie – bez sygnałów, że jest to tekst z *Biblii*, a o pochodzeniu biblijnym świadczy treść oraz bez cudzysłowu⁵⁶.

Zjawisko cytowania tekstów biblijnych a także innych odwołań do *Pisma Świętego* daje się obserwować na przestrzeni całej twórczości Żeromskiego. Pisarz korzystał nie tylko z zaaprobowanej przez Kościół *Biblii* w tłumaczeniu Jakuba Wujka, ale także z *Biblii gdańskiej* – i to znacznie chętniej – Wulgaty oraz *Biblii brzeskiej*⁵⁷. Przy lekturze *Pisma* Stefan Żeromski przywiązywał ogromną wagę do wartości estetycznych, do piękna języka oraz wierności przekładu. Studiując różne tłumaczenia porównywał materiał językowy i wybierał odpowiednie fragmenty. Mówi się, że *Pismo Święte* zachwycało Żeromskiego jako dzieło sztuki literackiej, było źródłem natchnienia i dostarczało literackiego tworzywa, jednak – jak się przypuszcza – nie stanowiło, jak np. w przypadku Norwida, „księgi życia”.

⁵⁶ I. GERMAN, *Biblia w twórczości Stefana Żeromskiego*, [w:] *op.cit.*, s. 346, 347.

⁵⁷ Por. W. BOROWY, *Żeromski i świat książek*, [w:] *op.cit.*, s. 82.

3. Duchowe walki Stefana Żeromskiego

Zarejestrowane na kartach *Wiatru od morza* nawrócenie Stefana Żeromskiego dokonało się jeszcze w okresie pisania przez niego powieści *Charitas*, której tematem jest przecież nawrócenie człowieka. Obudzone w czasie wojny zło, okrutny realizm śmierci, z drugiej zaś strony „fatalna siła” anielstwa, jaką zostawiają po sobie bohaterowie pokroju Nienaskiego czy Jasiołda, składają się na radykalną przemianę cynika i wydrwigrosza w człowieka, który jest zdolny do męczeńskiej śmierci. Pisząc o przeżyciach Granowskiego na widok zwłok Jasiołda Żeromski kreśli takie oto zdania: „Gdy tak w szczególnym przyćmieniu zmysłów patrzył na przepiękną twarz Włodzia, nagle owiała go radosna myśl, tchnienie jakieś szczęśliwe. Radosny śmiech, wzburzenie ducha, które się z Boga rodzi – gaudium spirituale, quod Deo est – trzęsło się w jego piersi i wyrывało na usta. Rozum stał się jasny i obejmujący wszystko od krańca do krańca.”⁵⁸

Poruszony tym przeżyciem Granowski mówi do obecnego przy tym wydarzeniu lekarza: „nie ma umarłych, tylko umierający”⁵⁹, a także „błogosławieni umarli, którzy w Panu umierają”⁶⁰. Do nawrócenia Granowskiego możemy się w pełni przekonać, gdy czytając *Charitas* natrafiamy na scenę jego odwiedzin na grobie Nienaskiego i Xenii. Granowski czuje wtedy, że „jeden teraz w nich trojgu jest wierny Bóg, który świętą nałęczą ich poił na wieki, – jedna jedyna miłość”⁶¹.

Tym, co stanowi zrąb pojęć i przeżyć Stefana Żeromskiego, zbliżających go do katolicyzmu, są – powtarzając za Górkim⁶² – wiara w Boga i w nieśmiertelność duszy, później pozytywny stosunek do ideału świętości oraz wrażliwość na mistyczno-uczuciową stronę katolickiej obrzędowości⁶³. Jednak – jak dalej stwierdzi Górski⁶⁴ – poza te pierwociny życia religijnego pisarz nigdy nie wyszedł. Wprawdzie miewał pisarz „[...] chwile o wyjątkowo silnym napięciu uczuciowym, gdy prawdy religijne narzucały się jego umysłowi z zupełną oczywistością, ale gdy przychodził odpływ natchnienia, brak dyscypliny życia wewnętrznego pozostawiał człowieka na pastwę intelektualnych wątpliwości. I dlatego – zdaniem Górkiego – Żeromski

⁵⁸ S. ŻEROMSKI, *Charitas*, [w:] Tegoż, *Walka z szatanem*, t. 3, Warszawa 1966, s. 309.

⁵⁹ Tamże, s. 310.

⁶⁰ Tamże, s. 309.

⁶¹ Tamże, s. 372.

⁶² K. GÓRSKI, *Literatura...*, *op.cit.*, s. 304.

⁶³ Np. przeżycia świętego Wojciecha podczas mszy.

⁶⁴ K. GÓRSKI, *Literatura...*, *op.cit.*, s. 304.

nie umiał przekroczyć zaklętego koła wewnętrznych sprzeczności między swą uczuciową wiarą i rozumem.”⁶⁵

Teza mówiąca o duchowych walkach Stefana Żeromskiego jest możliwa do udowodnienia, istnieje bowiem dokument o wyraźnie wstrząsającej wymowie. Gdy w ostatnim roku swego życia Żeromski studiował *Filozofię życia duchowego* Witolda Rubczyńskiego, na oddzielnej kartce czynił notatki z lektury. Zapisując refleksje, jakie cisnęły mu się w trakcie czytania książki do głowy, pisał o swoich przeżyciach religijnych: „Kiedy leżymy na ziemi powaleni przez nieszczęście, kiedy strugi łez wylewamy w kamienie, coś zdobywamy, gdzieś się wdzieramy, stajemy się komuś wszechpotężnemu równymi, kto jest sprawiedliwością i miłosierdziem. – On to straszliwymi karami zabija w nas tyranie i zemstę, oducza lekkomyślnej podłości i uczy wewnętrznego nasłuchiwania. – Czemuż to czyni za pomocą kar? [...] Ścisła aż do uduszenia żelaznymi szponami, aż do ostatniego podrzutu nieszczęsne serce, ażeby zeń krople świętości wycisnąć. – Czy ta sprawa tak jest, w istocie, czy jest to tylko czysto ludzkie, ordynarne, prostackie złudzenie albo jakaś daleka przenośnia?”⁶⁶ Nieco dalej Żeromski konstatuje: „Ktoś ukazuje mi wciąż, wczoraj i dziś, w ciągu długotrwałego życia to potrącenie aż na sam brzeg przepaści i nagłą łaskę odpuszczenia. Ileż razy głowa moja nad samą krawędzią przepaści i mgłą upadła w ostatnim znużeniu na błogosławioną dłoń spokoju i w łasce tej właśnie dłoni spoczywała. – O dziwne, o przedziwne, o niepojęte, o niedocieczone zjawisko! – Ileż to razy w długoletnim misterium mego życia jęczałem po nocy, ileż razy leżałem na ziemi, prosząc się o łaskę oświecenia! Wszystko można wyśledzić spokojnym wzrokiem rozumu, wszędzie można zejść światłem nieskazitelnym, logicznego wywodu, można ujrzeć jak na dłoni duszę swą istniejącą poza ciałem, bytującą okrom mózgu, lecz nie można Ciebie wyśledzić światłem nieomylnego rozumu (*Elegie*)”⁶⁷.

W przytoczonych fragmentach wydaje się malować cały charakter religijności autora *Popiołów*. Notatki są dowodem przerażającego niepokoju oraz męki, która wypływała z poszukiwania. Świadczą też o tym, iż Żeromski niezwykle intuicyjnie widział istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, a także moralny związek łączący człowieka z Bogiem. Dostrzec tutaj można również zaszczepiony w młodości przez kulturę pozytywizmu sceptycyzm, który niweczy wszelkie zdobycze łaski.

⁶⁵ Tamże, s. 306-307.

⁶⁶ S. ŻEROMSKI, *Elegie i inne pisma literackie i społeczne*, [w:] Tegoż, *Pisma*, Warszawa-Kraków 1928, s. 371-372.

⁶⁷ S. ŻEROMSKI, *Elegie i inne pisma literackie i społeczne*, [w:] op.cit., s. 375-376.

Mówi się, że pomimo bogactwa przeżyć religijnych Stefan Żeromski nigdy nie wypracował systemu trwałych pojęć i przekonań w tej dziedzinie. Nigdy też nie udało mu zapanować nad chaosem życia wewnętrznego. Wprawdzie Żeromski zbliżył się do katolicyzmu dzięki duchowym skłonnościom i zdobyczom swego życia wewnętrznego, ale tym co go utrzymywało w znacznym wobec niego dystansie były – jak to diagnozuje Górski⁶⁸ – nadmierne ukochanie życia, brak uhierarchizowania wartości ciała i ducha, poprzez brak znajomości roli, jaką wola i rozum mogą odegrać w dziele trwałego nawrócenia.

4. Religijność Stefana Żeromskiego

Konrad Górski⁶⁹ w swojej książce zatytułowanej *Literatura i katolicyzm* stawia śmiałą tezę mówiącą o tym, że Stefan Żeromski nie był „nasz”, to znaczy nie należał do wyznawców katolicyzmu. I dalej powie Górski „Ale jeśli rozważyć całą ewolucję jego uczuć i poglądów religijnych, jeśli ją zestawić ze światem duchowym bezwyznaniowej inteligencji polskiej, która uważa Żeromskiego za „swego” przekonamy się, że pisarz ten jest o wiele bardziej „nasz” niż „ich”, że w swym religijnym niepokoju i męce poszukiwania jest bliższy ludziom wierzącym (i to po katolicku!) niż tym ich przeciwnikom, którzy są spokojni i zadowoleni z tej wygodnej negacji.”⁷⁰ Czym zatem jest owa religijność i jakie są jej psychologiczne źródła? Odpowiedzi na to pytanie poszukamy u filozofów i psychologów.

Religijność – powiada Stanisław Tokarski⁷¹ – jest rzeczywistością złożoną. Oprócz elementów określanych jako nadprzyrodzone posiada ona także wymiar naturalny, dostępny obserwacji, co daje możliwość prowadzenia badań w tej dziedzinie. Jedną z licznych nauk zajmujących się zagadnieniem religijności jest psychologia, której zadaniem nie jest rozstrzyganie czy Bóg istnieje, ale to, że jest On ważny dla ludzi. Już od początku wyodrębniania się psychologii religii stawiano sobie za cel odnalezienie

⁶⁸ K. GÓRSKI, *Literatura...*, *op.cit.*, s. 308.

⁶⁹ Tamże, s. 293.

⁷⁰ Tamże, s. 293.

⁷¹ Autor jest psychologiem, psychoterapeutą, doktorem nauk humanistycznych w zakresie psychologii, adiunktem Katedry Psychologii Religii Instytutu Psychologii UKSW, wiceprzewodniczącym Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich. S. TOKARSKI, *Psychologiczne źródła religijności*, [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, pod red. S. Głaza, Kraków 2006.

źródła, bądź też źródeł religijności oraz jak najpełniejsze opisanie procesu jej powstawania i rozwoju. Jednak, jak dotąd, zamierzenia tego nie udało się nikomu zrealizować. Trudno stwierdzić, czy u podłoża religijności leży jedno, czy też wiele źródeł, a jeśli tak, to, które z nich można określić mianem podstawowego.

Zdaniem Marty Wyki Stefan Żeromski nie był człowiekiem religijnym, był raczej agnostykiem, a antyklerykałem już na pewno. Mimo to cała jego twórczość emanuje z siebie metafizyczny niepokój, mnoży pytania o sens życia, a poczucie tajemnicy istnienia dręczy wszystkich, wykreowanych przez Żeromskiego bohaterów. Wszelkie zatem doznania duchowe, które towarzyszą bohaterom pisarza, da się lepiej zrozumieć, gdy założymy – konstatuje Wyka: „iż realizują się w tym dziele pewne prawidłowości (stylistyczne, semantyczne, fabularne), które pozwalają zakwalifikować się jako przynależne szeroko rozumianej sferze sacrum.”⁷²

O religijności – powiada Artur Hutnikiewicz: „decyduje przede wszystkim powaga, z jaką traktuje się w świecie twórczości Żeromskiego ową zagadkową dziedzinę spraw ostatecznych [...]. Świat Żeromskiego jest światem religijnego niepokoju, osobowość twórcza, jaka się w tym świecie objawia sprawia wrażenie duszy niepokornej, zbuntowanej, wewnętrznie rozdartej między nadzieją a rozpaczą [...] wątpliwej, nie mogącej się zdobyć na akt wiary bez zastrzeżeń, w całkowitej ufności, a w istocie rozpaczliwie poszukującej jakiejś siły nadziemnej, która uciszyłaby niepokój znękaney myśli. Jest to przeżywanie istnienia w pełnym tego słowa znaczeniu religijne [...]. Toteż świat Żeromskiego jest wbrew pozorom rzeczywistością, w której obecność sacrum dostrzegalna jest w różnych poziomach organizacji dzieła.”⁷³

Na podstawie twórczości Stefana Żeromskiego oraz nader skąpego materiału biograficznego wydaje się, że pisarza nie można nazwać katolikiem. Jednakże po głębokiej analizie dostępnych materiałów badawczych stwierdza się, iż Żeromski z całym zaangażowaniem poszukiwał odpowiedzi na niepokojące go zagadnienia religijne. Mówi się, że ze wszystkich dróg, na których ludzie poszukują Boga, najbliższej znalazł się autor *Ludzi bezdomnych* katolicyzmu.

⁷² M. WYKA, *Światopoglądy młodopolskie*, Kraków 1996, s. 146.

⁷³ A. HUTNIKIEWICZ, *Żeromski*, Warszawa 1987, s. 308.

THE IMPACT OF *THE BIBLE* TO LIFE AND WORK OF STEFAN ŻEROMSKI

SUMMARY

The article concerns the impact of *the Bible* to life and work of Stefan Żeromski, who lived at the time of ideological transformation. Among the various literary sources that inspire Polish artists at the turn of the nineteenth and twentieth centuries, *the Bible* holds a special place. *The Bible* has is considered higher than literature. *The Bible* is the inspiration for Stefan Żeromski. Throughout his life Żeromski fights with your soul. Żeromski yearns for the sacrum, so it is looking for. The writer lives in an era in which educated people should not pronounce the name of God. The whole work of the writer seems to “fight with Satan”. Personal experience of the writer have an impact on the survivals of his literary characters. At the Żeromski’s work can be found many biblical’s accents. They are the result of in-depth personal reading and study of *the Bible*. Żeromski is interested in *the Bible* thanks of Fr. Czerwiński, who was a catechist in writer’s school in Kielce. Important was also a faith, which he has taken from his family home. Stefan Żeromski never managed to control the chaos of inner life. Żeromski’s world was a world of religious anxiety and constant searching for answers to religious questions troubling him. This world is a reality in spite of appearances, where the sacrum presence is discernible in the various levels of the organization literary work.

MAREK SOBISZ

MOWA CIAŁA JAKO PODSTAWA KOMUNII MAŁŻEŃSKIEJ

Treść: Wstęp; 1. Naturalna komplementarność w małżeństwie; 2. Zagrożenia dla wypowiedzenia w prawdzie „mowy ciała”; 3. Czystość jako konieczny warunek dla właściwej „mowy ciała”; Zakończenie.

Wstęp

Źródłem dla rozważań odnośnie do istoty człowieczeństwa i jego powołania do świętości jest posłuszeństwo względem Boga. Jego zamysł można odczytać z Pisma Świętego oraz w nauczaniu Magisterium Kościoła¹. Na pierwszych stronicach Pisma Świętego odnajdujemy zapis, że Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i niewiastę (por. Rdz 1,27). Owo stwierdzenie jednoznacznie podkreśla celową odrębność mężczyzny i kobiety, ich całkowitą równość w różnorodności oraz konieczną komplementarność, która sprzyja komunii między nimi². Wprowadzenie zróżnicowania płciowego nie jest przypadkowym elementem pierwotnego zamysłu Stwórcy. «Bycie mężczyzną» i «bycie kobietą» stanowi równocześnie dar, który należy każdego dnia przyjmować z wielkim szacunkiem i wdzięcznością oraz zadaniem, którego wypełnienie jest istotą ich powołania. Wierność powołaniu do «bycia mężczyzną» i «bycia kobietą» domaga się poszanowania odrębnej płciowości, zarówno na płaszczyźnie ciała, jak również na płaszczyźnie emocji, uczuć i życia wewnętrznego³, co ma swój głęboki wyraz w nieodwołalnym przymierzu małżeńskim⁴.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie, w świetle cyklu pięcioletnich *Katechez*⁵ Jana Pawła II *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* oraz wy-

¹ Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (MD), 1.

² Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris Consortio* (FC), 50.

³ JAN PAWEŁ II, *Rozważanie przed Anioł Pański*, 26 VI 1994, w: AP V, Watykan 1995, s. 360.

⁴ Rada ds. Rodziny Episkopatu Polski, *Służyć Prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2009, nr 65-66.

⁵ Chodzi o *Katechezy*, głoszone z przerwami od 5.09.1979 do 20.11.1984. W ostatniej z nich

branej literatury pogłębiającej zagadnienie teologii ciała, komunii małżeńskiej u podstaw której jest «mowa ciała», jako wyraz dialogu małżeńskiego.

1. Naturalna komplementarność w małżeństwie

Punktem wyjścia dla analizy naturalnej komplementarności są słowa Księgi Rodzaju opisujące stworzenie człowieka: „nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). Owo sformułowanie nie odnosi się do człowieka jako mężczyzny i kobiety, gdyż z chwilą stworzenia kobiety człowiek został nazwany mężczyzną. Ta ontologiczna prawda ukazuje samotność człowieka w dwojakim znaczeniu: jedno – wynikające z samej natury człowieczeństwa, drugie – wynika z odniesienia mężczyzny do kobiety, które uwydatnia się na gruncie pierwszego⁶.

Samotność człowieka w znaczeniu pierwszym zostaje wyrażona w próbie jakiej Stwórca poddaje człowieka, gdy „ulepiwszy z gliny wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę” (Rdz 2,19). Analizując powyższy fragment Księgi Rodzaju, Jan Paweł stwierdza, że „poprzez ów test człowiek uświadamia sobie zarazem swoją nadrzędność – czyli «niesprowadzalność» do żadnego rzędu (gatunku) istot żyjących na ziemi. Oto bowiem «każde... zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę ‘istota żywa’. I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu» jednakże – kończy autor – «nie znalazła się pomoc odpowiednia dla człowieka (mężczyzny)» (Rdz 2,19-20)”⁷. W tej próbie wyłania się człowiek poszukujący swojego miejsca w widzialnym świecie, niejako zadaje sobie pytanie – nie postawione wprost – o sens własnego istnienia. Dostrzega, że cały dotychczas stworzony świat nie jest w stanie zagwarantować mu odnalezienia własnej tożsamości. Ten fakt, jest objawieniem świadomości własnego istnienia.

Ojciec Święty nadał całości 133 *Katechez* podwójny tytuł – jeden ogólniejszy: *Miłość ludzka w planie Bożym*, i drugi, bardziej precyzyjny: *Odkupienie ciała – a sakramentalność małżeństwa*, oraz określił dwie części, które składają się na całość. Pierwszą część stanowi analiza słów Chrystusa, odnoszących się do «początku» (por. Mt 19,8), druga zaś część została poświęcona analizie sakramentu małżeństwa na podstawie Ef 5,22-33, w dwóch podrozdziałach: wymiar przymierza i łaski oraz wymiar znaku. Część kończącą stanowi analiza Encykliki *Humanae vitae* (K. WOLSKI, *Nazaret – źródło świętości*, Łomianki 2001, s. 28, przypis. 48.).

⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (MNS), Watykan 1986, s. 23-24.

⁷ MNS, s. 25.

Na gruncie samotności uwypukla się też prawda o jego podmiotowości, kiedy to dostrzega bogactwo stworzonych dzieł i wyodrębnia się z nich, a zarazem poprzez to ukazuje mu jego cielesność. Człowiek uczestniczy w widzialności świata nie inaczej jak tylko przez własne ciało. To dzięki niemu możliwe było wykonanie próby, jakiej poddał go Stwórca (por. Rdz. 2,20)⁸. Sposób istnienia ciała w jedności osobowego podmiotu jest tajemnicą, której nie można wyjaśnić przy pomocy współczesnych osiągnięć nauki empirycznej. Tajemnica ta ma swoje źródło w darze istnienia, który ustanawia żywotną więź – dialog między stworzeniem a Stwórcą. Dzięki tej więzi stworzony człowiek «trwa w Bogu» i podlega mocy Jego nieskończonej Miłości, która prowadzi go ku pełni człowieczeństwa, „według miary daru Chrystusowego” (Ef 4,7). Dlatego ciało osoby, wyrażające osobowość człowieka, jest zdolne przekazywać orędzie żywego Boga, być Jego znakiem w widzialności świata, na mocy uczestnictwa «trwania w Bogu»⁹. Dalej papież pisze, że „człowiek jest podmiotem nie tylko przez samoświadomość i samostanowienie, ale równocześnie przez swoje ciało. Konstytucja tego ciała jest taka, że pozwala mu być sprawcą specyficznie ludzkiego działania. W działaniu tym ciało wyraża osobę. Jest przeto przy całej swojej materialności («ulepił z prochu ziemi») przeźroczyście dla tego, kim człowiek jest (i kim ma być) dzięki strukturze świadomości i samostanowienia. Na tym właśnie opiera się podstawowe poczucie sensu własnego ciała, którego nie sposób nie wykryć w analizie pierwotnej samotności”¹⁰.

Odkrycie znaczenia pierwotnej samotności w powyższym przedstawieniu staje się wstępem dla rozważań na temat naturalnego ukierunkowania mężczyzny do kobiety, co zostało wyrażone przez autora natchnionego słowami: „nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18), czyli wprowadza go w odwieczny zamysł dialogu: Stwórca jest nadawcą określonej intencji-zamysłu, który przekazuje stworzonemu mężczyźnie i kobiecie, oni są odbiorcami. W końcu następuje dialog między mężczyzną i kobietą, gdzie ich ciało przypomina im o konieczności życia w dialogu. Wraz z tym opisem znaczenie pierwotnej samotności przechodzi w krąg znaczenia pierwotnego dialogu, który doprowadza do pierwotnej jedności, jest to wyrażone słowami: „opuszcza człowiek ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Człowiek stworzony jako

⁸ Por. MNS, s. 26-28.

⁹ Por. J. BAJDA, *Ciało a przestrzeń życia*, „Ethos” 2008, R. 21, nr 4(84), s. 61.

¹⁰ MNS, s. 31.

mężczyzna i kobieta jest ukonstytuowany w dwoistości płci. Cieleśność i płciowość nie utożsamiają się bez reszty. Chociaż ludzkie ciało nosi w sobie znamiona płci, jest z natury męskie lub kobiece, to istotowo między cieleśnością a płciowością zachodzi znacząca ontologiczna różnica¹¹. Bówiem, jeżeli życie jest pierwszym przejawem cieleśności osoby, to manifestacją cieleśności jest jej płciowy charakter. To właśnie płciowość odsłania w sposób szczególny ciało ludzkie jako znak wprost wyrażający osobę. W tym wymiarze ciało staje się «mową» – przekazem, którym osoba mówi, mówi swoją męskością lub kobiecością¹².

Stworzenie człowieka jest to stworzenie jedności dwojga, przy czym jedność oznacza przede wszystkim tożsamość natury – człowieczeństwa – dwoistość natomiast oznacza to wszystko, czym na gruncie tożsamości okazuje się męskość i kobiecość stworzonego człowieka. Oznacza w naszym rozważaniu zaproszenie do dialogu. Z tekstu Rdz 2,23 wynika, że człowiek został stworzony jako szczególna wartość dla drugiego człowieka, co zostało wyrażone w zachwycie mężczyzny, kiedy to ujrzał niewiastę: „ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23). Głębia i moc tego pierwotnego wzruszenia człowieka-mężczyzny człowieczeństwem kobiety, a zarazem kobiecością drugiego człowieka wydaje się czymś jedynym i niepowtarzalnym¹³.

Transcendencja człowieka wobec stworzonych istot żywych zmusza go do dialogu, czyli wyosobnienia i otwarcia się w stronę istoty sobie podobnej, które jest odkryciem relacji «do» osoby, jako otwarcie i oczekiwanie na «komunię osób». Poszukiwanie ludzkiej tożsamości, odkrywanie istoty tego, który jest od początku «samotny», musi prowadzić poprzez wspomnianą dwoistość jako dwa sposoby «bycia ciałem» i zarazem bycia człowiekiem jako dwa komplementarne wymiary samoświadomości i samostanowienia. Kobiecość niejako odnajduje się w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość. Ta osobotwórcza i dialogiczna funkcja płci ukazuje, jak głęboko człowiek przy swojej duchowej samotności, ukonstytuowany jest przez ciało jako «ten» lub «ta» i potrzebuje drugiego, aby móc siebie odnaleźć i wyrazić¹⁴.

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,27) jest wezwany, aby odzwierciedlać odwiecznie ukrytą w Bogu tajemnicę «komunię

¹¹ Por. MNS, s. 33.

¹² Por. K. KRAJEWSKI, *Osoba-ciało-płeć*, „Ethos” 2008, R. 21, nr 4(84), s. 41.

¹³ Por. MNS, s. 36-38.

¹⁴ Por. MNS, s. 40-42.

osób»¹⁵ i dialog osób. Ks. Tadeusz Styczeń, będący uczniem Karola Wojtyły, przedstawia ją w następujący sposób: „człowiek istnieje, bytuje – obrazując swój Pierwotwór, Boga: Ojca, który odwiecznie rodzi Syna w Miłości, która jest Duchem Ich Obu, «która od Ojca i Syna pochodzi». W taki sposób człowiek, jako człowiek jest sobie dany. Takim też jest sobie – zarówno, jako podmiotowi poznania, jak też jako podmiotowi zdolnemu do wolnego wyboru – zadany. Powołany do istnienia na taki «obraz i podobieństwo» człowiek jest – innymi słowy – całą swoją konstytucją bytową wezwany do daru z siebie dla drugiej osoby i do przyjęcia w darze drugiej osoby oraz do ukonstytuowania aktem wzajemnego daru z siebie nieodwołalnego przymierza osób, *communio personarum*. Człowiek zostaje wezwany aktem stworzenia osobowego Stwórcy do sposobu bycia i działania, będącego żywym refleksem «sposobu bycia i aktywności» Odwiecznej *Communio Personarum*»¹⁶.

Płaszczyną dla wzajemnego obdarowania się sobą w komplementarnym ukierunkowaniu, jest sakramentalny związek małżeński, albowiem kobiecość i męskość nosi na sobie znamiona płciowości, poprzez które się sobie wzajemnie oddają we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich. Sam akt małżeński nie jest tylko zjawiskiem biologicznym. Całkowity dar z ciała byłby zaprzeczeniem miłości, gdyby nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego¹⁷.

Podstawowym sensem ciała jest jego sens oblubieńczy, czyli „męskość i kobiecość jako dwa (...) wzajemnie dopełniające się sposoby «bycia ciałem» i zarazem bycia człowiekiem»¹⁸. W doświadczeniu płci ciało jawi się, jako «język», przy pomocy, którego człowiek «mówi» swoją męskością i kobiecością. Oblubieńczość ma komplementarny charakter wyrażający się we wzajemnym dialogu oraz we wzajemnym dopełnianiu męskości przez kobiecość oraz kobiecości przez męskość. Na tej płaszczyźnie wyłaniają się dwa sensory oblubieńczości. Pierwszy przejawia się w tym, że ukazuje człowieka będącego kobietą bądź mężczyzną, który wyraża siebie przez konkretną płeć. Natomiast drugi wskazuje na «darowy» sens oblubieńczości, czyli „zdolność wyrażania miłości, tej właśnie miłości, w której człowiek-osoba staje się darem i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania po-

¹⁵ Por. FC 11.

¹⁶ T. STYCZEŃ, „Początek” wyrazić „sercem”, w: *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, C. Ritter, Lublin 2009, s. 69.

¹⁷ Por. FC 11.

¹⁸ MNS, s. 42.

przez ten dar”¹⁹. Osoba tym bardziej jest sobą, im bardziej staje się darem dla drugiego. W logikę «daru» jest wpisana miłość małżeńska, która opiera się na oblubieńczej «mowie ciała», tworzącej małżeństwo jako komunie osób. Człowiek poprzez «mowę ciała» odkrywa swoje powołanie do dialogu, czyli do osobowej komunii, które jest spełnieniem jego osobowego bytu²⁰, co zostało wyrażone w soborowym nauczaniu, że „człowiek (...) nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie”²¹.

Ciało, jak stwierdził Jan Paweł II, ma profetyczny charakter, co oznacza, że „małżonkowie, jako podmiot sakramentu, objawiają sobą rzeczywistość Boską”²². Małżeństwo, jako «jedno ciało», przemawia konkretnie językiem «miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej»²³. Są to więc słowa, w których osoba wypowiada samą siebie w języku etosu. Kiedy czytamy, że «ciało mówi», to należy rozumieć, że podmiotem – nadawcą tej mowy jest zarówno Stwórca, jak i osoba, objawiająca się przez ciało. Ciało (=człowiek) oznacza rzeczywistość nieoddzielną od osoby i dlatego nie dającą się postawić poza sferą etosu. Czytamy w tym tekście papieskim: «ciało ludzkie mówi ‘mową’, której ono samo nie jest autorem». Papież wyjaśnia, że autorem «mowy» jest człowiek: mężczyzna i kobieta. Jeśli jednak ma to być mowa «prawdziwa», małżonkowie muszą odczytać «w prawdzie» sens – intencję wpisaną zarówno w ich ludzki byt, jak i w tajemnicę małżeństwa ustanowioną przez samego Boga – Stwórcę. Sakrament nadaje im bowiem misję prorocką, a «prorok to ten, kto wypowiada ludzkimi słowami prawdę pochodzącą od Boga: kto tę prawdę wypowiada w zastępstwie Boga, w Jego imieniu, poniekąd Jego autorytetem»²⁴. Tak więc zawarcie sakramentu małżeństwa przez mężczyznę i kobietę czyni ich w nowy sposób podmiotem «mowy ciała», która zawiera w sobie określony sens – intencję Nadawcy.

¹⁹ MNS, s. 61.

²⁰ Por. K. KRAJEWSKI, *Osoba-ciało-płeć*, dz. cyt., s. 42-43.

²¹ II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes* (KDK), w: II Sobór Watykański, *Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 2002, 24.

²² MNS, s. 405.

²³ MNS, s. 410.

²⁴ J. BAJDA, „Świętość – Słowa”. *Refleksja na marginesie poematu Norwida „Rzecz o wolności słowa”*, SnR 2008, R. 12, 1-2 (22-23), s. 25-26.

2. Zagrożenia dla wypowiedzenia w prawdzie „mowy ciała”

Mężczyzna i kobieta po grzechu pierworodnym utracili łaskę pierwotnej niewinności. Odkrycie oblubieńczego sensu ciała i wprowadzenie tej prawdy w życie, przestanie być dla nich czymś łatwym, stanie się wyzwaniem²⁵. Warunkiem dla właściwej analizy zagrożeń w obdarowaniu sobą drugiej osoby, jest pochylenie się nad grzechem pierworodnym, kiedy to człowiek w swoim sercu złamał Przymierze Miłości ze swoim Stwórcą²⁶. Na gruncie pierwotnej niewinności rysuje się dopiero zagrożenie dla właściwej «mowy ciała».

Jak już wcześniej zostało zaznaczone, człowiek w stanie pierwotnej niewinności, przed złamaniem nakazu Stwórcy nie odczuwał na sobie piętna dysharmonii między ciałem i duchem²⁷. W człowieku panowała harmonia, która wyrażała się w wewnętrznej wolności daru, wzajemnego uzupełnienia męskości przez kobiecość oraz kobiecości przez męskość. Owa wewnętrzna komplementarność polega na takim odebraniu człowieka, które odpowiada istocie daru. Wymiana daru, wzajemny dialog osób, w którym uczestniczy całe człowieczeństwo mężczyzny i kobiety, ma miejsce, kiedy urzeczywistnia się wewnętrzna prawidłowość dawania siebie i odbierania drugiego jako daru, co z kolei owocuje tym, że samo dawanie staje się przyjmowaniem daru od drugiego, a przyjmowanie znów obdarowywaniem²⁸. Właśnie na tej płaszczyźnie rodzi się *communio personarum*, wspólnota osób, na której powinna być budowana więź małżeńska, a początki wzajemnego obdarowywania sobą i przyjmowania drugiego oraz siebie samego w wymianie daru, muszą rozpocząć się już w okresie narzeczeństwa. Jest to warunkiem, aby druga osoba, czy to w wymiarze wizualnym czy też uczuciowym, nie stała się tylko przedmiotem atrakcji, fascynacji bazującej jedynie na przyjmowaniu drugiego człowieka jako dobra²⁹. Mamy tu do czynienia z zafałszowaną wymową męskości i kobiecości w logice «daru». Wynika ona z grzechu pierworodnego. Prawda o stanie serca człowieka jest wyznacznikiem dla zrozumienia zmagają, jakie musi stoczyć każdy człowiek obarczony skutkami grzechu pierwszych rodziców.

²⁵ Por. MNS, s. 77.

²⁶ Por. MNS, s. 109.

²⁷ Por. MNS, s. 118.

²⁸ Por. MNS, s. 71.

²⁹ Por. MNS, s. 127.

Skutki grzechu pierworodnego rzutują również na kierunek samozrozumienia człowieka jako osoby. Odniesienie do Boga, wbudowane w samą naturę osoby³⁰, daje nieustannie znać o sobie człowiekowi, który poszukuje odpowiedzi na pytanie: kim jest, skąd i dokąd zmierza? Teologiczne próby określenia kim jest Bóg, są naznaczone zarówno skutkami grzechu pierworodnego jak i stopniem rozwoju człowieka „według miary daru Chrystusowego” (Ef 4,7). Człowiek nie może się oderwać od czytania swego wnętrza, od obcowania ze swoim duchem. Ale ten zwrot ku wnętrzu w warunkach «historycznego człowieka» nie jest już przez swoją istotę otwarciem się ku Bogu – Miłości, ale jest zamknięciem się w sobie, w swej samowystarczalności, zarówno w płaszczyźnie prawdy, jak i miłości. Człowiek, który jest niezdolny do przyjęcia Daru pochodzącego z góry pragnie stać się ośrodkiem, źródłem i celem tego świata. Może się zafascynować rozmachem swojej twórczości, która jest nieustannym mnożeniem i przetwarzaniem świata idei³¹. W tej perspektywie rodzi się znaczące zagrożenie dla odnalezienia oblubieńczego sensu ciała i logiki «daru» wpisanych w człowieczeństwo przez Stwórcę³².

Człowiek w punkcie kulminacyjnym dla dziejów ludzkości zostaje pozbawiony uczestnictwa w darze, staje się wyobcowany z tej miłości, która była źródłem pierwotnego obdarowania. W ułamku sekundy zostaje pozbawiony darów nadprzyrodzonych i przyrodzonych, które przed grzechem pierworodnym były jego udziałem. W momencie złamania nakazu Stwórcy, w człowieku pojawia się trojaka pożydlivość³³, która jest poniekąd «wołaniem» o powrót do pierwotnej pełni Bożego obrazu³⁴. Pożydlivość tłumaczy się pewnym brakiem, który jest konsekwencją pęknięcia wewnątrz ludzkiej osoby, rozbicia pierwotnej duchowo-cieleśnej jedności człowieka, kiedy po raz pierwszy uświadamia sobie, że jego ciało przestało czerpać z tej mocy ducha, która wynosiła je na poziom obrazu Boga. Odtąd jego pierwotny «wstyd» nosi znamiona swoistego poniżenia przez ciało. Kryje się w nim załazek owego przeciwieństwa, które towarzyszyć będzie «człowiekowi historycznemu» w całej jego dziejowej wędrówce: „cia-

³⁰ Św. Augustyn wyraził to w słowach: *Stworzyłeś nas dla siebie i niespokojne jest serce człowieka, póki nie spocznie w Tobie*. Zob. KKK 30.

³¹ Por. J. BAJDA, „*Chrystus odwołuje się do serca*”, w: *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, C. Ritter, Lublin 2009, s. 87.

³² Por. tamże, s. 95.

³³ Zob. MNS, s. 128.

³⁴ Por. MNS, s. 113-114.

ło pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału” (Ga, 5,17). Ciało, które nie jest poddane duchowi na sposób pierwotnej niewinności, które nie się w sobie stały załęczek oporu względem ducha, zagraża bytowej jedności osoby. Pożądliwość ciała jest zagrożeniem dla struktury samoposiadania i samoopanowania, poprzez którą konstytuuje się osoba ludzka. «Historyczny człowiek», poddany pod jarzmo pożądliwości nie panuje nad swoim ciałem z prostotą i «naturalnością», jak człowiek pierwotnej niewinności³⁵. Dlatego też dialog, jaki jest jego zadaniem już od początku napotyka nie małe zakłócenia.

Wstyd³⁶, który wyłonił się wraz z zerwaniem przez człowieka Przymierza Miłości ze Stwórcą, każe mężczyźnie i kobiecie ukryć przed sobą własne ciała, szczególnie ten wymiar, który stanowi o ich męskiej i kobiecej odrębności. Ten fakt wzajemnego wstydu dowodzi, że załamała się w człowieku pierwotna zdolność do *communio personarum*³⁷. *Mężczyzna i kobieta znaleźli się naprzeciw siebie bardziej rozdzieleni czy nawet przeciwstawieni sobie przez swoją męskość i kobiecość niż zjednoczeni. Stanięcie w opozycji kobiety i mężczyzny, dotyka nie tylko wymiaru cielesnego i płciowego. Wprawdzie owe przeciwstawienie nie niszczy ani nie wyklucza zamierzonej przez Stwórcę jedności małżeńskiej (por. Rdz 2,24), to jednak zamiężdzliwości wprowadza kobiecość i męskość w nową płaszczyznę objawiającą się niedosytem zjednoczenia*³⁸. *Od tej chwili człowiek będzie poszukiwał i pragnął tego zjednoczenia, karmiąc się jego namiastkami.*

W sytuacji «człowieka historycznego» można dostrzec tęsknotę za pierwotną niewinnością, która objawia się w pragnieniu zjednoczenia osobowego na płaszczyźnie serca. Jednak z chwilą znalezienia się w nowej sytuacji, człowiek będzie odczuwał silne ciążenie ku zaspokajaniu pragnień

³⁵ Por. MNS, s. 117-118.

³⁶ Zagadnienie wstydu Jan Paweł II rozważa pod różnym kątem (zob. MNS, s. 116-119). Niemniej w tym przypadku chodzi o fakt zawstydzienia się osoby „samym człowieczeństwem – zawstyżenie wewnętrznym odejściem od tego, przez co człowiek w samej tajemnicy stworzenia stanowił «obraz Boży» zarówno w swym osobowym «ja», jak też w międzyosobowej relacji, poprzez pierwszą komuniją osób, jaką stanowili oboje: mężczyzna i kobieta. Owo zawstyżenie (...) ujawnia się w wymiarze ludzkiego wnętrza, i równocześnie odnosi się do «drugiego». Jest to wstyd kobiety «wobec» mężczyzny i zarazem mężczyzny «wobec» kobiety, wstyd wzajemny, który przymusza ich do (...) ukrycia przed sobą swoich ciał, do odciążenia od wzroku mężczyzny tego, co stanowi widzialne zamiężdzliwości kobiecości, a od wzroku kobiety, tego, co stanowi widzialne zamiężdzliwości męskości” (MNS, s. 116-117).

³⁷ Por. MNS, s. 120-121.

³⁸ Por. MNS, s. 125.

ciała, na rzecz „autentycznej i pełnej komunii osób”³⁹. Ten rys pożądlivosti wprowadził napięcie między świadomością osobową a doświadczeniem ciała, między pragnieniem miłości a energią popędu, wyzwoloną po utracie samoposiadania i samowładania. Ciało stało się rzeczą, którą się «posiada», a której wartość ustala się przez pryzmat nauk empirycznych. Popęd dostarcza różnych możliwości konsumpcji, dopuszczając uwzniośnione i estetyzujące interpretacje rozwiązłości seksualnej. Zaczyna się traktować ciało jako produkt, traktując je jako element marketingu⁴⁰. Ale osoby ludzkiej nie można oderwać od ciała, bowiem razem z nim osoba jest jednością ontologiczną. Stąd też jego urzeczowienie musi z konieczności prowadzić do uprzedmiotowienia człowieka. Szczególnie istotne jest to dla zagadnienia «mowy ciała» w przestrzeni wspólnoty małżeńskiej. Michael Waldstein⁴¹, pisze, że „we współczesnej zglobalizowanej kulturze użycia i konsumpcji przestrzeni małżeństwa i przestrzeni godności ludzkiego ciała w małżeństwie stały się przedmiotem miażdżącego ataku. Wyrosłe z ambicji władzy nad przyrodą współczesne nauki ściśle każą człowiekowi postrzegać świat materialny jedynie jako surowiec, który ludzka moc może podporządkowywać swoim własnym celom. Stąd też «obiektywny» świat cielesny traktowany jest w nich jako wolny od wartości. Ciało ludzkie nie ma żadnego wewnętrznego sensu i może być wykorzystywane w celach seksualnych w taki sposób, w jaki osoba skłonna go używać”⁴²

Poddanie się pożądlivosti, zwłaszcza pożądlivosti ciała, wprowadza w relację między mężczyzną a kobietą podejście utylitarne. Wtedy szczególnego zranienia doświadcza ludzkie serce, to we wnętrzu człowieka, w sanktuarium męskości i kobiecości rozgrywa się ów dramat. Papież pisze, że „w doświadczeniu «serca» kobiecość i męskość (kobiecość «dla» męskości i vice versa) przestaje być wyrazem ducha wzywającego do osobowej komunii, a pozostaje tylko przedmiotem atrakcji”⁴³. Fascynacja tym, co widzialne, jest właśnie tą nieuświadomioną tęsknotą za pełnią życia. Człowiek zatrzymując się na tej płaszczyźnie zniekształca właściwą «wymowę»

³⁹ MNS, s. 127.

⁴⁰ Por. J. BAJDA, „Chrystus odwołuje się...”, dz. cyt., s. 90-91.

⁴¹ Michael Waldstein jest wybitnym znawcą teologii ciała w ujęciu Jana Pawła II. Jako pierwszy dokonał całościowego tłumaczenia cyklu Katechez Środowych Jana Pawła II *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* z języka włoskiego na język angielski. Od 2003 roku jest członkiem Papieskiej Rady ds. Rodziny.

⁴² M. WALDSTEIN, *Małżeństwo jako przestrzeń odsłaniająca godność ludzkiego ciała*, „Ethos” 2008, R. 21, nr 4(84), s. 88.

⁴³ MNS, s. 130.

ludzkiego ciała, czyli fałszuje dialog, wpisany w jego męskość i kobiecość, który w obiektywnym profilu wyraża się poprzez „oblubieńczy sens ciała, który z istoty, wewnątrznie łączy się z jego sensem prokreacyjnym”⁴⁴. Pożądlivość ciała odbiera człowiekowi naturalną, pierwotną właściwość «logiki daru» wpisanej w człowieczeństwo. Zamiast być z drugim i «dla» drugiego w «jedności ciała» mężczyzna i kobieta stają się dla siebie nawzajem przedmiotem, a na pierwszy plan wysuwa się profil posiadania osoby dla zaspokojenia owego niedosytu zjednoczenia wynikłego z grzechu pierworodnego.

Fascynacja tym, co widzialne, zatrzymywanie się na poziomie traktowania drugiego jako przedmiotu, zwłaszcza jego ciała, w postawie biernego czerpania dobra od niego, nosi na sobie znamiona sfalszowania замыслу Stwórcy względem małżeńskiej jedności, wyrażającej się w *communio personarum*. Jan Paweł II stwierdza, że „ciało ludzkie w swej męskości/kobiecości straciło jak gdyby zdolność do wyrażania takiej miłości, w której człowiek-osoba staje się darem zgodnie z najgłębszą strukturą i celowością swego bytowania osobowego. (...) Wymiar daru, owa zdolność do wyrażania miłości, w której człowiek przez swą kobiecość czy męskość staje się darem dla drugiego, nie przestała w jakiejś mierze przenikać i kształtować miłości rodzącej się w sercu ludzkim. Sens oblubieńczy ciała nie stał się temu sercu całkiem obcy. Nie został w nim całkowicie wyparty przez pożądlivość tylko habitualnie zagrożony. «Serce» stało się miejscem wzajemnego przesilania się miłości i pożądlivości. Im bardziej pożądlivość opanowuje to serce, tym mniej staje się wrażliwe na dar osoby, który poprzez oblubieńczy sens ciała wyraża się we wzajemnych odniesieniach mężczyzn i kobiet”⁴⁵.

Pożądanie, które jako akt wewnętrzny rodzi się na gruncie grzeszności człowieka, zmienia samą intencjonalność wzajemnego bytowania kobiety «dla» mężczyzny i mężczyzny «dla» kobiety redukując osobowo-komunijne bogactwo odwiecznego wezwania, w kierunku zaspokojenia samej seksualnej «potrzeby» ciała. Przy takim podejściu osoba staje się dla drugiego przede wszystkim przedmiotem możliwego zaspokojenia własnych pragnień. Zniekształceniu ulega logika «daru» i logika dialogu, który traci swój wymiar osobowo-komunijny na rzecz charakteru utylitarnego⁴⁶.

⁴⁴ M. WALDSTEIN, *Małżeństwo jako przestrzeń...*, dz. cyt., s. 80.

⁴⁵ MNS, s. 131.

⁴⁶ Por. MNS, s. 172.

3. Czystość jako konieczny warunek dla właściwej „mowy ciała”

Załamanie się pierwotnego zamysłu Stwórcy względem człowieka: kobiety i mężczyzny, ich powołania do *communio personarum* rozgrywa się w sercu człowieka⁴⁷. To w nim, jak czytamy w Ewangelii, mają swoje źródło wszelkie myśli, słowa i czyny (Zob. Mk, 7,21)⁴⁸. Tak więc i naprawa takiego stanu rzeczy, musi również prowadzić przez serce. Droga powrotu wiedzie przez uwolnienie ludzkiego «serca» od pożądliwości, aby człowiek mógł pełniej zajaśnieć jako mężczyzna i kobieta, w całej wewnętrznej prawdzie wzajemnego «dla...». Uwolniony od przymusu ciała i ograniczenia ducha, człowiek: mężczyzna i kobieta, odnajduje się wzajemnie w wewnętrznej wolności daru, która jest warunkiem wszelkiego obcowania w prawdzie, a w szczególności obustronnego oddania w sakramentalnym związku małżeńskim.⁴⁹

Człowiek pierwotnej niewinności nie doznawał owego «rozdwojenia» w ciele. Tej obiektywnej harmonii, jaką w tym ciele sprawił Stwórca odpowiadała podobna harmonia wnętrza ludzkiego serca. Owa harmonia, czyli właśnie «czystość serca», pozwalała mężczyźnie i kobiecie w stanie pierwotnej niewinności doświadczać siły jednoczącej ich ciała, które były «niepodejrzany» tworzywem zjednoczenia osobowego⁵⁰. Po grzechu pierwszych rodziców w miejscu «czystości serca» pojawia się pożądliwość, będąca przeciwieństwem harmonii ludzkiego wnętrza. Tak też owa czystość według Jana Pawła II jest „skuteczną drogą odejścia od tego, co w sercu człowieka jest owocem pożądliwości ciała. «Powstrzymywanie się... od pożądliwej namiętności», w którym wyraża się zarazem «utrzymanie ciała w świętości i czci», pozwala wnosić, że czystość jest wedle nauki Apostoła⁵¹ «umiejętnością» skoncentrowaną na godności ciała – czyli na godności osoby ze względu na jej ciało, na jej ujawniającą się w tym ciele kobiecość czy męskość⁵²».

Czystość, jak zostało wyżej wspomniane, wyraża się w tym, że człowiek «umie utrzymać własne ciało w świętości i we czci, a nie w pożądliwej na-

⁴⁷ Por. MNS, s. 203.

⁴⁸ Por. MNS, s. 200.

⁴⁹ Por. MNS, s. 174.

⁵⁰ Por. MNS, s. 222.

⁵¹ Jan Paweł II odwołuje się w tym miejscu do Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian, w którym Apostoł Narodów daje wykładnię na temat Mistycznego Ciała Chrystusa. Zob. 1 Kor 12,12-27.

⁵² MNS, s. 223.

miętności». W tradycyjnym rozumieniu, można nazwać ją sprawnością, czyli cnotą, co wyraża się w powstrzymywaniu się od rozpusty, będącej przeciwieństwem czystości. Cnota czystości, która jest stałą sprawnością musi być zakorzeniona w woli, w podstawie ludzkiego chcenia i świadomego działania. Tomasz z Akwinu w swojej wykładni o cnotach widzi zakorzenienie czystości we władzy pożądania zmysłowego, którą nazywa «*appetitus concupiscibilis*»⁵³. Ta władza musi być w sposób szczególny opanowana, uporządkowana i uzdolniona do działania odpowiadającego cnocie, aby móc przypisać człowiekowi «czystość». W tym ujęciu czystość w głównej mierze polega na powściągnięciu poruszeń pożądania zmysłowego, które ma za przedmiot w człowieku to, co cielesne i płciowe⁵⁴. Spojrzenie na cnotę czystości z punktu widzenia filozofii jest cząstkowe i potrzebuje uzupełnienia przez teologię. Pogłębioną refleksję o cnocie czystości w rozumieniu teologicznym podejmuje Jan Paweł II w Katechezach Środowych opierając się na nauczaniu św. Pawła.

Cnota czystości, która jest umiejętnością podmiotowych władz człowieka, ma również wymiar duchowy, jest przejawem „życia wedle Ducha», w którym ludzka sprawność zostaje wewnętrznie użyźniona i ubogacona tym, co Paweł w Ga 5,22 nazywa «owocem Ducha». Owa rodząca się w człowieku cześć dla wszystkiego, co w nim cielesne i płciowe (...) okazuje się najistotniejszą siłą dla «utrzymania ciała... w świętości»⁵⁵. Jeśli czystość dysponuje człowieka do «utrzymania ciała we czci i świętości», to owa cześć, która jest darem Ducha Świętego, zdaje się szczególnie jej służyć, uwrażliwiając człowieka na godność, jaka ciału ludzkiemu przysługuje na mocy tajemnicy stworzenia i odkupienia. Poprzez ten dar czci słowa św. Pawła: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego, który w was jest (...), i że już nie należycie do samych siebie?” (1 Kor 6,19), „nabierają wymowy doświadczalnej i stają się żywą i przeżywaną prawdą czynów. Otwierają też one najpełniejszy dostęp do doświadczenia oblubieńczego sensu ciała i związanej z nim wolności daru, o którym była mowa w pierwszym paragrafie, w której odsłania się głębokie oblicze czystości oraz jej organiczny związek z miłością”⁵⁶. Chociaż cnota czystości wiedzie poprzez powstrzymywanie się od pożądliwej namiętności – w wy-

⁵³ Por. *STh*, I-II, z. 56, a. 4, w: *Skrót zarysu Teologii (Sumy Teologicznej) św. Tomasza z Akwinu OP*, F. W. Bednarski, Warszawa 2006, s. 273.

⁵⁴ Por. MNS, s. 216-217.

⁵⁵ MNS, s. 218.

⁵⁶ MNS, s. 226.

miarze negatywnym – to owocuje ona zawsze w głębszym doświadczeniu miłości, która jest wpisana w całą istotę człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Tak rozumiana cnota czystości sprawia taką pełnię ludzkiego ciała we wzajemnym odniesieniu mężczyzny i kobiety, w której uwielbiony jest sam Stwórca. Jest ona bowiem wielbieniem ciała ludzkiego przed Bogiem oraz jest chwałą Boga w ciele człowieka, które ujawnia jego męskość i kobiecość. Z niej też płynie szczególne piękno, które przenika w każdą sferę wzajemnego obcowania małżonków, pozwalając wyrazić w nim prostotę i głębię, serdeczność i niepowtarzalny autentyzm osobowego zawierzenia⁵⁷.

Czystość ma za zadanie chronić miłość przed postawą użycia drugiego człowieka, zaspokojenia własnych pragnień, deprecjonujących godność osoby. Być czystym oznacza mieć «przejrzysty» stosunek do osoby drugiej płci. Czystość to tyle, co «przejrzystość» wnętrza, bez której miłość nie jest sobą. Nie ma obiektywnego profilu miłości, jak długo chęć «używania» drugiego nie zostanie podporządkowana gotowości miłowania w każdej sytuacji⁵⁸. W przeciwnym wypadku odniesienie do drugiego będzie poddane własnym subiektywnym pragnieniom, które wyrażają się w biernym przyjmowaniu drugiego jako dobra użytecznego. Natomiast wartość osoby nieskończenie przewyższa wartość doznawanej przyjemności, która jest zmienna i nie nosi na sobie znamion obiektywizmu. Czystość daje świadomość, że to, co jest najbardziej intymne i najmocniej związane z miłością oraz zaufaniem, można ofiarować tylko jednej osobie i tylko od jednej osoby przyjąć w darze. Czystość w relacjach małżeńskich sprawia, że nie myli się miłości do drugiej osoby z pożądaniem jej ciała czy traktowaniem jej jak rzecz, której poszukuje człowiek dla osiągnięcia egoistycznej przyjemności⁵⁹. W «czystości serca» osoba wychodzi ponad pożądliwe spojrzenie na drugiego, na jego cielesność, płciowość; ponad emocjonalno-uczuciową zaborczość. Ład serca, który jest owocem cnoty czystości pozwala się rozwijać «znakom miłości» w ich właściwej proporcji i znaczeniu⁶⁰. Oswobodzenie ludzkiego serca objawia samemu człowiekowi prawdę wpisaną w jego naturę, prawdę wyrażającą oblubieńczy sens ludzkiego ciała, która znajduje swój wyraz w *communio personarum*. Ta prawda w sercu «opanowanym» przez pożądliwość jest przesłoniąta przez ciężenie ku cielesności,

⁵⁷ Por. MNS, s. 226-227.

⁵⁸ Por. K. WOJTYŁA, *Miłość odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 153.

⁵⁹ Por. M. DZIEWIECKI, *Ona, on i miłość*, Kraków 2006, s. 146.

⁶⁰ Por. MNS, s. 495.

która sama z siebie nie zawiera pełni osoby, a jest tylko jej częścią⁶¹. Odejście więc od poruszeń zmysłowych, czyli praktykowanie ascezy opanowania i wstrzemięźliwości, nie niesie z sobą zubożenia «znaków miłości», ale wręcz przeciwnie, dzięki jej dobroczynnemu wpływowi „małżonkowie rozwijają w sposób pełny swoją osobowość, wzbogacając się o wartości duchowe”⁶². Tak więc wstrzemięźliwość, czyli opanowanie, nie ogranicza się tylko do stawiania oporu pożądliwości ciała, ale poprzez ascezę otwiera się na głębsze i dojrzsze wartości, które łączą się z oblubieńczym znaczeniem ciała w jego kobiecości i męskości oraz z prawdziwą wolnością daru we wzajemnym odniesieniu małżonków. Sama pożądliwość ciała, szukając cielesnego i zmysłowego zaspokojenia, pozostawia człowieka ślepy i niewrażliwym na głębsze wartości, które wypływają z miłości i równocześnie konstytuują miłość we właściwej jej prawdzie wewnętrznej⁶³.

Słowa Chrystusa o nierozzerwalności małżeństwa skierowane do faryzeuszy odwołujące się do «początku»⁶⁴ oraz z Kazania na górze⁶⁵, nie próbują cofnąć ludzkiego serca do stanu pierwotnej niewinności, ale wskazują mu drogę do takiej czystości serca, jaka jest możliwa i dostępna dla «człowieka historycznego». Jest to czystość «człowieka pożądliwości», natchnionego jednak słowem Ewangelii i otwartego «na życie wedle Ducha». Dlatego Chrystus w Kazaniu na górze odwołuje się do «serca», człowieka wewnętrznego. Powinien on się otworzyć na życie wedle Ducha, ażeby ewangeliczna czystość serca stała się jego udziałem, aby z kolei mógł on odnaleźć i urzeczywistnić oblubieńczą wartość ciała, wydobytą przez odkupienie Chrystusa, z więzów pożądliwości. Czystość serca, która dojrzewa w sercu człowieka jako owoc ascezy oraz daru odkupienia, musi być stale pielęgnowana w kierunku odkrycia i afirmacji oblubieńczego sensu ciała w jego integralnej prawdzie. Ta prawda musi być poznana wewnętrznie, musi zagościć w sercu ludzkim, aby wzajemne odniesienia kobiety

⁶¹ Por. MNS, s. 487.

⁶² PAWEŁ VI, Encyklika *Humanae vitae* (HV), 21.

⁶³ Por. MNS, s. 426-427.

⁶⁴ „Wtedy przystąpili do Niego faryzeusze, chcąc Go wystawić na próbę, i zadali mu pytanie: «Czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu?». On odpowiedział: «Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i niewiastę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak nie są już dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył człowiek niech nie rozdziela» (Mt 19, 3-6).

⁶⁵ „Słyszeliście, że powiedziano: *Nie cudzołóż!* A Ja wam powiadam: Każdy kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5, 27-28).

i mężczyzny odzyskiwały autentycznie oblubieńczą treść swoich znaczeń, wpisanych w podmiotowość męskości i kobiecości⁶⁶.

Współczesny świat nie rozumie znaczenia cnoty czystości małżeńskiej, a także sami zainteresowani jej nie rozumieją. Pociąga to za sobą tragiczne konsekwencje w postaci zredukowania osoby do roli przedmiotu. Dzięki tej cnotce, która jest nie tylko sprawnością moralną, ale i cnotą religijną, małżonkowie będą zdolni oddać się Bogu w wolności dla spełniania Jego zamysłu względem człowieka. Przez tę cnotę wyzwoleni z więzów pożądliwości, stają się zdolni do przeżycia miłości oblubieńczej jako absolutnie bezinteresownego daru⁶⁷.

Zakończenie

Zagadnienie «mowy ciała», rzetelnie przybliżone współczesnemu człowiekowi w *Katechezach Środowych* przez Jana Pawła II, odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu dialogu między kobietą a mężczyzną w sakramentalnym związku małżeńskim. Zainteresowanie się tą tematyką ma swoje głębokie uzasadnienie, bowiem wpisuje się w nurt rozwijania teologii ciała, zapoczątkowany przez Jana Pawła II, który w dzisiejszych realiach można odczytać jako «znak czasu».

W pracy przedstawiono analizę «mowy ciała», czyli naturalny dialog osób, będący pierwotną *communio personarum*. Pierwotny zamysł Stwórcy względem człowieka, jako mężczyzny i kobiety, który można wyczytać z pierwszych stronnic Pisma Świętego mówi o ontologicznej pustce wpisanej w męskość i kobiecość, która znajduje swoje uzupełnienie w relacji «dla» męskości «dla» kobiecości i kobiecości «dla» męskości. Kobiecość odnajduje się w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość. Owa «logika daru», a także dialog osób wpisane w człowieczeństwo objawia samemu człowiekowi oblubieńczy sens ludzkiego ciała, które jest miłośnictwem, a wyraża się w ojcostwie i macierzyństwie.

Jednak od chwili, kiedy człowiek w swoim sercu złamał Przymierze Miłości ze swoim Stwórcą, uruchomił dysharmonię w ludzkim wnętrzu, która owocuje trojaką pożądliwością: ciała, oczu i pychę tego żywota. Człowiek o własnych siłach nie jest w stanie wrócić do pierwotnej harmonii, dlatego

⁶⁶ Por. MNS, s. 232.

⁶⁷ Por. J. BAJDA, *Rodzina a ludzka prokreacja* (rec.), SnR 2008, R. 12, 1-2 (22-23), s. 322.

też w Nowym Przymierzu Miłości Chrystus Pan pozostawił małżonkom Sakrament Małżeństwa, który daje im Ducha Świętego, aby także oni swoim życiem małżeńskim objawiali światu odwiecznie ukrytą w Bogu tajemnicę *Communio Personarum* – misterium Miłości. Pochylo no się również nad czynnikami, które sprzyjają i zagrażają prawdzie «mowy ciała».

LANGUAGE OF THE BODY AS THE BASIS OF MATRIMONIAL COMMUNION

SUMMARY

The aim of the article is showing, in the light of the five-year cycle of catecheses of John Paul II *Male and Female He Created Them* and selected theological literature that analyzes the issue of the theology of the body, matrimonial communion, at the basis of which is «language of the body», as an expression of marital dialogue. We find here presented an analysis of «language of the body», that is: the natural dialog of people, which is an original *communio personarum*.

KS. BOGUSŁAW KIEŻEL

RELIGIJNOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA WSPÓŁCZESNEJ BRAZYLI

Treść: Wstęp; 1. Przynależność religijna ludności Brazylii; 2. Zmiany religijności w społeczeństwie brazylijskim; 2.1. Intensywność zmian w obrębie grup wyznaniowych; 2.2. Motywacje wyboru aktualnego wyznania (religii); 2.3. Wiąż z katolicyzmem; 2.4. Praktyki religijne w warunkach zmienionej religii; 3. Fenomen ludzi „bez religii”; 4. Udział społeczeństwa w praktykach religijnych afro-brazylijskich; Podsumowanie.

Wstęp

Kształtowanie się kultury społeczeństwa Brazylii, uwzględniające biologiczne i kulturowe wymieszanie się ludności pochodzenia europejskiego, tubylczych Indian oraz różnych ludów i grup etnicznych pochodzenia afrykańskiego, zawiera także wymiar religijny.

Ewangelizacja, prowadzona w Brazylii od XVI wieku przez misjonarzy katolickich, zaowocowała przyjęciem wiary chrześcijańskiej przez większość ludności zamieszkującej ten kraj.

Afrykańskie wartości kulturowe i religijne, reprezentowane przez niewolników i ich potomków, uczestniczyły w kształtowaniu się w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach różnych form religijności. W opinii Valdeliego Carvalho pierwotna forma religijności brazylijskiej zaczęła się kształtować poprzez spotkanie katolicyzmu z religiami tubylczymi i afrykańskimi, w mniejszym stopniu zaś z protestantyzmem czy judaizmem¹.

W II połowie XIX wieku rozwinął się w Brazylii spirytyzm Allana Kardeca (pseudonim francuskiego naukowca, Hipolita Rivaila, twórcy doktryny spirytyzmu). Dzisiaj uznaje się Brazylię za kraj o największej ilości członków spirytyzmu na świecie.

¹ V. CARVALHO DA COSTA, *Umbanda. Os 'seres superiores' e os orixás/santos. Um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da Teologia Católica*, São Paulo 1983, vol. 1, s. 87 – 92.

Pod koniec XIX wieku i na początku wieku XX w brazylijską przestrzeń religijną wpisały się inne praktyki, jak: ezoteryzm, antropozofia, teozofia. W obszarze brazylijskich praktyk religijnych pochodzenia afrykańskiego najbardziej rozwinęły się: umbanda i candomblé. Niewolnicy afrykańscy, od samego początku istnienia w Brazylii, gromadzili się na sprawowanie swych obrzędów i rytuałów kultowych. Dopiero jednak od 1830 roku, w Engenho Velho, oficjalnie datuje się pojawienie się candomblé. Tam właśnie trzy afrykańskie niewolnice: Iyá Dêtà, Iyá Kalá e Iyá Nassô, utworzyły pierwszy ośrodek kultu candomblé, tzw. *terreiro*².

Proces kolonizacji w Brazylii zaowocował różnorodnością praktykowanych religii i wyznań wśród ludności białej, tubylców oraz potomków ludności afrykańskiej. Katolicyzm, jako dziedzictwo portugalskiej kolonizacji, był oficjalną religią państwową aż do ogłoszenia Konstytucji w 1891 roku. Brazylia, nazywana „największym katolickim krajem świata”, charakteryzowała się w obszarze religijności społeczeństwa także występowaniem innych, niż katolickie, praktyk religijnych.

Wyznawcy protestantyzmu, przeniesionego do Brazylii przez niemieckich imigrantów osiedlających się w południowej części kraju (m.in. stany: Santa Catarina, Rio Grande do Sul), czy też wyznawcy religii Dalekiego Wschodu (szczególnie Japończycy, którzy osiedlili się przede wszystkim w stanie São Paulo), stanowili do początku lat 80. XX wieku niewielką, choć stałą pod względem procentowym grupę społeczeństwa Brazylii.

Pod koniec lat 80. XX wieku daje się zaobserwować rozwój nowej przestrzeni w religijności Brazylijczyków – praktyk religijnych wywodzących się z tradycyjnych religii Jorubów z Afryki. W rozwój tych form religijnych włączeni zostali – przybyli z Nigerii – *babalaôs*: kapłani systemu religijnego *Ifá – Orunmilá*. Warto w tym miejscu wspomnieć o ośrodku *Oduduwa Templo dos Orixás* znajdującym się w Mongaguá (stan São Paulo). Przewodzi mu babalorisza Sikiru King Salami. Ośrodek gromadzi przywódców różnych grup religijnych pochodzenia afrykańskiego. Celem spotkań jest stała formacja religijna kierowników ośrodków kultu oraz sprawowanie ceremonii na cześć Ifá-Orunmilá, Iyami Oxorongá e Egungun, jak też i innych oriszów³.

² E. CARNEIRO, *Religiões Negras. Negros Bantos*, Rio de Janeiro 1991 (3.ed.), s. 31.

³ Informacje nt. rozwoju praktyk *Tradycyjnych Religii Jorubów* w Brazylii pochodzą z obserwacji własnych i kontaktów osobistych autora z babaloriszą SIKIRU KINGIEM SALAMI. S.K. SALAMI jest doktorem socjologii Uniwersytetu w São Paulo.

W niniejszym artykule przeanalizowane zostanie zagadnienie religijności współczesnego społeczeństwa Brazylii: przynależność religijna społeczeństwa Brazylii i zachodzące zmiany w obszarze religijności Brazylijczyków; więź społeczeństwa Brazylii z katolicyzmem; fenomen wzrastającej liczby ludzi określających siebie jako „bez religii”; scharakteryzowane zostaną praktyki religijne Brazylijczyków w warunkach zmienionej religii, jak również przeanalizowany zostanie udział społeczeństwa Brazylii w praktykach religijnych afro-brazylijskich.

Bazę źródłową do niniejszej analizy stanowią badania przeprowadzone podczas spisu powszechnego 2000 roku (Censo 2000), badania prowadzone przez CERIS⁴ na zlecenie *Konferencji Krajowej Biskupów Brazylii* (CNBB), jak też cząstkowe dane pochodzące ze spisu powszechnego 2010 roku. Te ostatnie, z przyczyn obiektywnych, dostarczają tylko niektórych danych, bowiem pełnego opracowania wyników spisu dokonano w Brazylii w 2010 roku należy spodziewać się w drugiej połowie 2012 roku.

1. Przynależność religijna ludności Brazylii

W roku 2005 opublikowano wyniki badania przeprowadzonego przez CERIS na zlecenie CNBB (*Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – Konferencja Krajowa Biskupów Brazylii*). Celem zasadniczym badania było przedstawienie motywacji oraz charakterystyki zmian religijności, jakie zachodzą w społeczeństwie brazylijskim⁵.

Badanie rozpoczęto w kwietniu 2004 roku. Uzyskane wyniki przekazano do CERIS w sierpniu 2004 roku. Badaniem objęto osoby powyżej 17 roku życia. Uzyskano 2870 odpowiedzi z 23 miast – stolic poszczególnych stanów Brazylii oraz 27 municypiów (powiatów). Łącznie w badaniu uczestniczyło 50 municypiów⁶.

W ramach badania pojawił się początkowo zamiar przeprowadzenia ankiety w poszczególnych stolicach stanowych Brazylii i w wielkich mu-

⁴ CERIS – *Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais* (Centrum Statystyki Religijnej i Badań Społecznych).

⁵ IBGE (Instytut Brazylijski Geografii i Statystyki) w dniu 8 maja 2000 r. opublikował wyniki spisu powszechnego w Brazylii (tzw. Censo 2000).

⁶ Nie uzyskano wyników z następujących stolic: Aracajú (SE), Porto Velho (RO), São Luis (MA), Vitória (ES). Zob. PESQUISA CERIS/CNBB: *Mobilidade religiosa no Brasil – 2005*, [w:] CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 43. ASSEMBLEIA GERAL. Itaiaci-Indaiatuba, 9 a 17 de agosto de 2005.

nicypiach (powiatach). W procesie spływania odpowiedzi okazało się, że nie uzyskano oczekiwanej liczby ankiet, a jakość tych, które docierały, nie zawsze spełniała przyjęte w badaniu normy. Nie pozwoliło to ośrodkom badawczym na zrealizowanie wszystkich zamierzonych celów. Niemniej jednak uzyskane dane pozwoliły na ocenę ogólnych tendencji, jakie zauważa się obecnie w życiu religijnym oraz zmianach religijności zachodzących w społeczeństwie brazylijskim.

Wśród wyników badań znajdują się także dane odnoszące się do religijności społeczeństwa Brazylii. Zmiany religijności w mniejszym stopniu dotyczą ludzi przyznających się do katolicyzmu (większość Brazylijczyków), natomiast w znaczący sposób odnoszą się do mniejszości religijnych w tym kraju.

Należy zauważyć, iż zebrane dane statystyczne mają swoją względną wartość z racji na następujące czynniki:

- występujący silny synkretyzm religijny w obszarze praktykowanych kultów,
- podwójna lub potrójna przynależność religijna,
- duże prawdopodobieństwo ukrywania przy badaniach statystycznych faktu wielorakiej przynależności religijnej.

Zasadniczą przynależność religijną w Brazylii możemy ująć w następującej grupie⁷:

- katolicy – 73,8% (125mln); w 1991 roku – 83,3% (121,8mln),
- ewangelicy – 15,4% (26mln); w 1991 r. – 9,0% (13mln),
- bezwyznaniowcy („*sem religião*”) – 7,3% (12,3mln); w 1991 r. – 4,8% (7 mln),
- wyznawcy religii afro-brazylijskich (różnych kultów) – 0,34% (około 571329 tys.)⁸.

Warto zauważyć, iż np. ilość członków umbandy niektórzy szacują na około 6 mln w ponad 100 tys. ośrodków kultu⁹. W latach 80. XX wieku,

⁷ Zob. A. ANTONIAZZI, *As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000*, [w:] *Revista de Estudos da Religião* 2(2003), Ano 3, s. 75. Powyższe dane dotyczą badań z 2000 r. Po zakończonym spisie powszechnym w 2010 r. (Censo 2010) nie opublikowano jeszcze danych nt. religijności społeczeństwa Brazylii.

⁸ Warto zwrócić uwagę na opinię R. Motta, który – odnosząc się do danych szacunkowych *szango* w stanie Pernambuco – wskazuje na istnienie około 10 tysięcy ośrodków kultowych w Recife. Zakładając, że każdy z nich liczy średnio 20 osób, daje to liczbę około 200 tysięcy członków. Zob. R. MOTTA, *Religiões afro-recifenses. Ensaio de classificação*, [w:] C. CAROSO & J. BACELAR (org.), *Faces da Tradição Afro-Brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti – Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*, Rio de Janeiro/Salvador 1999, s. 17 – 18.

⁹ S. PIŁASZEWICZ, *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Podręcznik encyklopedyczny*, Warszawa 2002, s. 238.

tylko w stolicy stanu Bahia (Salwador) liczącej w 1980 roku 2 mln mieszkańców, istniało zarejestrowanych 1500 ośrodków kultu (nie licząc tych nie zarejestrowanych)¹⁰.

Analiza danych statystycznych, odnoszących się do przynależności religijnej społeczeństwa Brazylii, wskazuje na znaczącą jej dynamikę na przestrzeni ponad pół wieku.

Procentowy wykaz przynależności religijnej w Brazylii na przestrzeni ponad pół wieku ilustruje poniższa tabela (Tabela 1)¹¹:

Religia	1940 r.	1950 r.	1960 r.	1970 r.	1980 r.	1991 r.	2000 r.
Katolicy	95,3 %	93,7 %	93,1 %	91,1 %	89,3 %	83,3 %	73,8 %
Ewangelicy	2,6 %	3,4 %	4,0 %	5,8 %	6,6 %	9,0 %	15,4 %
Inne religie	1,9 %	2,4 %	2,4 %	2,3 %	2,5 %	2,9 %	3,5 %
Bez religii	0,2 %	0,5 %	0,5 %	0,8 %	1,6 %	4,8 %	7,3 %
Całość [#]	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %

Nie zawiera przynależności religijnej nie zadeklarowanej i nieokreślonej. TAMŻE, s. 20.

W kontekście zmienności praktyk religijnych w Brazylii warto zwrócić uwagę na badania, które przeprowadził m.in. *Instituto Gallupa* w 1988 i 1990 roku¹². Według uzyskanych wówczas badań katolicy stanowili 62% ludności Brazylii, inne religie – 19% oraz bezwyznaniowcy – 19%. Na postawione w badaniu pytanie: „Do jakiej przynależysz religii?” uzyskano następujące rezultaty: katolicy – 76,2%, inne religie – 14,6%, bez religii – 9,2%.

Analiza danych statystycznych, odnoszących się do deklarowanej przynależności religijnej ludności Brazylii, wskazuje na zmniejszanie się o około 1% w skali roku ludności przynależącej do Kościoła katolickiego¹³. Tendencje sekularyzacyjne, zarysowujące się w społeczeństwie brazylijskim,

¹⁰ CARLOS E. MARCONDES DE MOURA (org.), *Olôôrisà. Escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo 1981, s. 24.

¹¹ A. FLÁVIO PIERUCCI, „Bye bye ,Brasil”- O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000, [w:] *Estudos Avançados* 52, Vol.18, Setembro/Dezembro 2004, São Paulo 2004, s. 20.

¹² Zob. L.P. CARNEIRO, L.E. SOARES, *Religiosidade, estrutura social e comportamento político*, [w:] M.C.L. BINGEMER (org.), *O impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo 1992, s. 13-16.

¹³ Por. Tabela nr 1. Zob. także A. RICCARDI, *Przyszłość chrześcijaństwa*, [w:] *Najnowsza Historia Kościoła. Katolicy i Kościoły chrześcijańskie w czasie pontyfikatu Jana Pawła II 1978-2000*; (E. GUERRIERO i M. IMPAGLIAZZO, red.), Kraków 2006, s. 29-31.

w widoczny sposób w ostatnich dwudziestu latach XX wieku (lata: 1990-2000 w sposób szczególny), wpływają na wyraźny wzrost liczby wyznawców wspólnot ewangelickich. Niektórzy ów efekt tłumaczą tzw. „teorią racjonalnego wyboru”¹⁴.

W wyniku badań spisu powszechnego (Censo 2000), przeprowadzonego w 2000 roku, uzyskano następujący układ liczbowy i procentowy odnoszący się do poszczególnych religii i wyznań w Brazylii. Obrazuje to poniższa tabela (Tabela 2)¹⁵:

Religia	Liczba	Udział procentowy (%)
Katolicy	124976912	73,77
Ewangelicy	26166930	15,44
Protestanci	7159383	4,23
Zielonoświątkowcy	17689862	10,43
Inne grupy protestanckie	1317685	0,78
Spirytyści	2337432	1,38
Spirytualiści	39840	0,02
Afro-brazylijskie	571329	0,34
Umbanda	432001	0,26
Candomblé	139328	0,08
Żydzi	101062	0,06
Buddyści	245870	0,15
Innych orientacji	181579	0,11
Muzułmanie	18592	0,01
Hinduiści	2979	0,00

¹⁴ T. HEATON, P. BARRERA RIVERA, *A diversidade religiosa brasileira e suas dimensões sociais segundo o Censo do ano 2000*, [w:] *Estudos da Religião*, vol.23, nr 37, jul./dez. 2009, s. 129-145. Zob. www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewPDFInterstitial, z dn.10.01.2011r., s. 130. Podstawowe założenia tej teorii są następujące: ludzie wybierają religię podobnie, jak czynią to z wyborem różnych towarów próbując przy tym zminimalizować swoje straty a osiągnąć jak największe korzyści. Prawdopodobny wzrost praktyk religijnych jest tym większy, im szerszy jest wachlarz ofert religijnych. Przyczyniają się do tego liczne propozycje w telewizji, radio czy internecie.

¹⁵ Źródło: IBGE, *População residente, por sexo e situação do domicílio, Segundo a religião, Censo Demográfico 2000*. Zob. A. FLÁVIO PIERUCCI, „Bye bye, Brasil”, dz. cyt., s. 20.

Ezoteryści	67288	0,04
Religie tubylcze	10723	0,01
Inne wyznania	1978633	1,17
Bez religii	112330101	7,28
Przynależność wielowyznaniowa	382489	0,23
Całość	169411759	100,00

Powyższa tabela z danymi statystycznymi wskazuje na fakt, iż w Brazylii zachodzą stałe zmiany w obszarze religijności ze wskazaniem na rozwijający się proces zmian w tradycyjnych sektorach grup religijnych. Przykładem może być zmiana, jaka dokonała się w udziale procentowym ludności wyznania katolickiego (95,2% w roku 1940; 73,8% w roku 2000) i członków Kościołów ewangelickich (2,6% w 1940r.; 15,4% w 2000 r.).

Przynależność religijna w Brazylii, według spisu z 2000 roku, zarysowuje się różnie w zależności od regionów kraju. Wygląda ona następująco¹⁶:

- katolicy – największa ilość występuje w stanach północno – wschodnich (tzw. *Nordeste*): Piauí (91,3%), Ceará (84,9%), Paraíba (94,2%), Maranhão (83%) oraz w stanie Minas Gerais (78,8%);
- katolicy – najmniejszy procent znajduje się w stanach: Rio de Janeiro (57,2%), Rondônia (57,5%), Espírito Santo (60,9%);
- ewangelicy – najwięcej praktykujących jest w stanach: Rondônia (27,7%), Espírito Santo (27,5%), Roraima (23,6%), Rio de Janeiro (21%), Goiás (20,8%), Acre (20,4%);
- bez religii – najwięcej deklaruje się w stanach: Rio de Janeiro (15,5%), Pernambuco (10,9%), Bahia (10,2%), Espírito Santo (9,7%), Mato Grosso do Sul (8,5%) i Goiás (7,9%).

Szczegółową analizę dotyczącą grup religijnych afro-brazylijskich przeprowadzimy w dalszej części niniejszego opracowania. Innym niemniej interesującym zagadnieniem, związanym z przynależnością religijną w Brazylii, jest udział ludności w praktykach religijnych według różnych obrzędów kultowych. Według badań CERIS z 2002 roku (przeprowadzonych w 6 największych metropoliach Brazylii) prawie 25% ludności korzysta z więcej niż jednej religii, w tym 12,5% czyni to stale¹⁷.

¹⁶ A. ANTONIAZZI, *dz. cyt.*, s. 76.

¹⁷ A. ANTONIAZZI, *As Religiões no Brasil Segundo o Censo 2000*, *Revista de Estudos da Religião* (REVER), 2 (2003), s. 76, [w:] www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_antoni.pdf, s.75-80, z dn.10.06.2004 r.

2. Zmiany religijności w społeczeństwie brazylijskim¹⁸

Według badań przeprowadzonych przez CERIS/CNBB (sierpień 2004 roku)¹⁹ wynika, iż 24% ludności zmieniał w swoim życiu wyznanie (religię). Pośród badanych 68,3% – nigdy nie zmieniło swej religii, a 8,2% – nie odpowiedziało na pytanie odnoszące się do tego zagadnienia. Zmienność religijna występuje w większości osób rozwiedzionych (52,2%) oraz będących w stanie prawnej separacji małżeńskiej (35,5%)²⁰.

Interesująco wygląda sytuacja zmienności religijności z racji na wiek badanych. Według CERIS/CNBB przedział procentowy zmian mieści się między 12 – 27%. Osoby w przedziale wiekowym: 36 – 45 lat stanowią 26,3%; osoby w wieku: 46 – 55 lat stanowią 27% ludzi, którzy zmienili chociaż raz w swym życiu wyznanie (religię).

Pod względem płci proporcja zmienności religijnej kształtuje się na podobnym poziomie: mężczyźni – 23,9%; kobiety – 23,1%. Dodajmy, że 67,5% badanych mężczyzn nigdy nie zmieniło swego wyznania (religii), a sytuacja wśród kobiet to aż 69,2%.

Wyniki przeprowadzonych badań pokazują również zmiany religijności Brazylijczyków pod względem stanu cywilnego. Praktyka zmiany religii występuje najczęściej wśród osób rozwiedzionych (52,2%) lub będących w prawnej separacji (35,5%). Może to wskazywać na fakt, iż zmiana wyznania jest między innymi warunkowana także przeżywaną sytuacją kryzysową w małżeństwie pod względem uczuciowym.

Innym czynnikiem, który może wpływać na zmiany w religijności społeczeństwa Brazylii jest poziom wykształcenia. Z badań wynika, że – wśród osób zmieniających w swym życiu wyznanie (religię) – aż 37,4% ludzi stanowią osoby z wyższym wykształceniem.

2.1. Intensywność zmian w obrębie grup wyznaniowych

Średnia zmienności religii (wyznania) w Brazylii stanowi 24%. Z badania CERIS/CNBB wynika, iż osoby deklarujące się jako katolicy, na przykład w stanie Piauí (*Nordeste* – tj. północno-wschodnia część kraju) stanowią 4% ludzi, którzy zmienili w swoim życiu religię lub wyznanie²¹.

¹⁸ Nt. zmian religijności w Ameryce Łacińskiej zob. m.in.: J. P. BASTIAN, *La mutacion religiosa de America Latina – para una sociologia del cambio social en modernidad periferica*, Mexico 1997.

¹⁹ CNBB,43.ASEMBLEIA GERAL (9-17.08.2005), *dz. cyt.*, s. 3.

²⁰ CNBB,43.ASEMBLEIA GERAL (9-17.08.2005), *dz. cyt.*, s. 3.

²¹ CNBB,43.ASEMBLEIA GERAL (9-17.08.2005), *dz.cyt.*, s.4.

Intensywność zmian religijności występuje w bardzo wysokim stopniu wśród badanych, którzy klasyfikowani są w obrębie „innych religii” (89,3%); tutaj występują m.in. osoby deklarujące swoją przynależność np. do buddystów czy wyznawców spirytyzmu. Największą grupą wyznaniową, w której występują zmiany religijności, stanowią zielonoświątkowcy (84,6%). W tej ostatniej grupie religijnej najwyższy procent stanowią osoby, które w przeszłości należały do Kościoła katolickiego – 58,9%; 33,2% – wśród zielonoświątkowców stanowią osoby deklarujące się uprzednio jako „bezwyznaniowcy” (*sem religião*); bezwyznaniowcy, którzy przeszli do Kościoła katolickiego, stanowią 23% całości wśród tej grupy ludności.

Badania religijności społeczeństwa Brazylii ukazują także grupę ludności, która wielokrotnie zmieniała już wyznanie (religię). Wśród badanej grupy ludności intensywność zmian klasyfikuje się między 3–6 razy. Ta płynność zmian, a jednocześnie niekiedy brak pełnych danych na ten temat, nie pozwala na dokładne ustalenie procesu zmian religijności.

Na ilość zmian religii (wyznania) wśród badanych nie wskazało: 44% katolików, 17% ewangelików, 13,3% zielonoświątkowców, 23,9% bezwyznaniowców nie wskazało, do jakiej grupy religijnej uprzednio należeli. Wśród osób badanych 27,2% nie umiało odpowiedzieć, ile razy zmieniał swoje wyznanie (religię).

2.2. Motywacje wyboru aktualnego wyznania (religii)

Na wybór wyznania lub religii wpływ mają, według przeprowadzonych badań, zasadniczo 3 przyczyny:

- a) niezgodność z nauczaniem w danej wspólnotie religijnej. W tej grupie 35% osób należało uprzednio do Kościoła katolickiego; 13,9% – osób należało do wspólnot zielonoświątkowych i 33,3% – pochodziło z innych religii,
- b) zaproszenie przyjaciół i krewnych; w tej grupie katolicy stanowią 16,5%,
- c) brak wsparcia ze strony wspólnot religijnych (w momentach kryzysu i różnych trudności). Na ten rodzaj motywacji wskazało: 21,5% zielonoświątkowców, 10% osób należących do Kościoła katolickiego, 35% członków „innych religii”.

Przyczyny wyboru aktualnej religii (wyznania) można ująć w trzech wymiarach:

- dobrobyt (powodzenie w życiu),
- bliskość Boga w życiu,
- wymiar etyczno-moralny.

Wśród badanych, którzy z powodu powodzenia w życiu przeszli do innych religii, 4% stanowią katolicy; 33,8% należy do Kościoła katolickiego, gdyż dobrze się w nim czuje; zielonoświątkowcy w tej grupie stanowią 31,3% badanych. Interesujące jest to, iż 18,7% katolików wybrało tę religię, gdyż uważa, że Kościół katolicki pomaga im w trudnych sytuacjach życiowych, a 30,5% stanowią w tym przedziale motywacyjnym członkowie innych religii.

Przeżywanie życia w bliskości z Bogiem stanowi – wśród badanych – kolejną przyczynę zmiany religii. I tak: katolicy w tej grupie stanowią 20,2%, zielonoświątkowcy – 26%.

Ważną motywacją do zmiany przynależności religijnej jest wymiar etyczny określonej wspólnoty. W tej grupie katolicy stanowią 38,1% badanych, ewangelicy – 15,2%.

Jednocześnie warto zauważyć, iż w procesie zmian religijności ważną rolę odgrywają zmiany jakościowe w życiu poszczególnych osób. Twierdzą oni, że nawrócenie (integracja z określoną grupą religijną) przyczyniło się do wielu zmian w ich życiu, postawach, osobowości (są obecnie spokojni, cierpliwi, minęły stany depresyjne).

2.3. Więzy z katolicyzmem

Badania religijności wskazują na wysoką tendencję zmienności religii (wyznania) w stronę wspólnot zielonoświątkowych. Aż 33,2% ludzi deklarujących się jako bezwyznaniowcy wybrało właśnie te wspólnoty.

Należy jednak odnotować fakt – na podstawie badań CERIS/CNBB – że 26,9% osób, które uprzednio należało do różnych odłamów wspólnot protestanckich, obecnie deklarują się jako katolicy. Równocześnie spośród zielonoświątkowców 18,7% osób przeszło do Kościoła katolickiego.

Wierni, którzy w badaniach zaliczeni zostali do grupy „innych religii”, stanowią 47,4% osób skłaniających się za wyborem religii katolickiej, natomiast 26,9% z nich decyduje się na udział we wspólnotach ewangelickich. Mówiąc o więzi społeczeństwa brazylijskiego z katolicyzmem, warto wspomnieć o badaniu, jakie przeprowadzono przed laty (1994r.) wśród Brazylijczyków uprawnionych do głosowania (tj. około 100 mln osób)²². Wśród

²² A. ANTONIAZZI, *dz. cyt.*, s. 78.

badanych 74,9% przyznało się do wiary katolickiej. W tej grupie: a) 61,4% stanowili katolicy „tradycyjni”, b) 3,8% – należący do grup „charyzmatycznych”; c) 1,8% – CEBs (*Eklezjalne Wspólnoty Podstawowe*)²³, d) 7,9% – należący do innych ruchów kościelnych. Badanie to pokazało, iż około 14 mln osób (czyli prawie 14% ówczesnego społeczeństwa Brazylii) należało do zorganizowanych ruchów w Kościele katolickim.

2.4. Praktyki religijne w warunkach zmienionej religii

Przeprowadzone badania uwzględniają także udział osób w praktykach religijnych poszczególnych wspólnot wyznaniowych. Przyjrzyjmy się uzyskanym wynikom odnoszącym się do niektórych praktyk religijnych w dwóch grupach wyznaniowych: katolickiej i zielonoświątkowców²⁴:

- katolicy – 25,4% uczestniczy w liturgii; 28,1% – bierze udział w akcjach ewangelizacyjnych. Wśród badanych aktualnie katolików – 80,3% twierdzi, że praktykuje obecnie swoją religię. 95,2% – uczestniczy we Mszy Św. (raz w tygodniu – 24,7% katolików bez zmiany religii; 33,3% – raz w tygodniu udział we mszy przez tych, którzy przeszli do Kościoła katolickiego z innych grup religijnych),
- zielonoświątkowcy – 31,1% uczestniczy w zajęciach chóralnych (śpiew), 20,3% – bierze udział w akcjach ewangelizacyjnych.

Obecnie, wśród badanych zielonoświątkowców, do praktykowania swojej religii przyznaje się 95,6% badanych.

3. Fenomen ludzi „bez religii”

Badania wykazały, iż 80% ludzi deklarujących się jako „bezreligijni” wyznawali przedtem w swoim życiu jakąś religię. Wśród nich zaledwie 18,7% uważa, że zawsze byli niewierzącymi.

Zdumiewa jednakże to, że 60,5% spośród tej grupy badanych należało kiedyś do Kościoła katolickiego. Należy jednak zaznaczyć, iż odsetek osób, które bezpośrednio przeszły z Kościoła katolickiego i określiły siebie jako „bez religii” stanowi 42,1%. Oznaczać to może, że uprzednio należały one do innych wspólnot religijnych²⁵.

²³ CEBs – Comunidades Eclesiais de Base.

²⁴ CNBB, 43.ASEMBLEIA GERAL (9-17.08.2005), *dz.cyt.*, s. 8.

²⁵ CNBB, 43.ASEMBLEIA GERAL (9-17.08.2005), *dz.cyt.*, s. 9.

Z grupy osób badanych, deklarujących się jako bezreligijni, najwięcej osób należy do: „innych religii” (89,4%), ewangelików (80,7%), zielonoświątkowców (79,9%), 78% – to grupa osób o nieokreślonej przynależności religijnej, katolicy stanowią 71,5%²⁶.

Z przeprowadzonych badań można wnioskować, iż jedną z motywacji zdeklarowania się jako „bezreligijny” jest chęć poszukiwania nowych religii, gdyż istniejące nie spełniają oczekiwań osób zainteresowanych. Interesujący jest także fakt, iż 41,4% osób bezreligijnych deklaruje się z racji na fakt, że nie przeżywają żadnej formy religijności w swoim życiu. Dla 29,4% spośród badanych motywacją jest nie przynależność do żadnej instytucji religijnej, a 23,2% osób z tej grupy uważa się za bezreligijnych, gdyż nie należą do żadnego Kościoła, 15,1% badanych z tej grupy stanowią osoby sceptycznie nastawione do instytucji religijnych i nie uznający żadnej religii²⁷.

4. Udział społeczeństwa w praktykach religijnych afro-brazylijskich

Według badań spisu powszechnego z roku 2000 zaledwie 0,34% ludności Brazylii deklarowało swoją przynależność do jednej z grup religijnych afro-brazylijskich²⁸, co daje nieco ponad 570 tysięcy wyznawców²⁹. Niedoszacowanie danych statystycznych w tym zakresie tłumaczą niektórzy (np. A.F. Pierucci, R. Prandi) przyczynami historycznymi, kiedy to katolicyzm był jedyną tolerowaną religią oficjalną w państwie i jednocześnie fundamentem przynależności do społeczeństwa brazylijskiego³⁰. Sytuacja społeczna afrykańskich niewolników sprawiała, iż – obok oficjalnie praktykowanej przez nich religii katolickiej – w swej codzienności pielęgnowali oni wierzenia pochodzące z Afryki.

Reginaldo Prandi, odnosząc się do ilości wyznawców religii afro-brazylijskich, podaje dwie przyczyny wpływające na zmianę liczbową w poszczególnych spisach powszechnych³¹: pierwsza – odnosząca się do rzeczy-

²⁶ TAMŻE.

²⁷ CNBB, 43. ASSEMBLEIA GERAL (9-17.08.2005), dz. cyt., s. 9-10.

²⁸ Zob. Tabela 2.

²⁹ Socjologowie i antropolodzy sceptycznie odnoszą się do wyników CENSO 2000 w tym względzie wskazując, iż liczba członków grup religijnych afro-brazylijskich jest niedoszacowana z racji na nie deklarowaną przynależność np. do umbandy lub candomblé. Zob. A. ANTONIAZZI, dz. cyt., s. 76.

³⁰ R. PRANDI, *O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*, [w:] *Estudos Avançados*, vol. 18, 52 (2004), s. 225.

³¹ R. PRANDI, *O Brasil com Axé*, dz. cyt., s. 226.

wistego wzrostu liczbowego wyznawców religii afro-brazylijskich, druga uwarunkowana rozwojem wolności religijnej w Brazylii. Ta ostatnia odnosi się do członków umbandy i candomblé, którzy skrywali przedtem swoją przynależność religijną deklarując się jako katolicy lub spirytyści, a obecnie mogą to swobodnie deklarować.

Lata 60. XX wieku były w Brazylii okresem, w którym umbanda wśród religii afro-brazylijskich stała się religią dostępną dla wszystkich Brazylijczyków, a nie – jak w przeszłości – tylko dla potomków afrykańskich niewolników. Według Ministerstwa Sprawiedliwości Brazylii w 1967 roku liczba członków wspólnot umbandystycznych wynosiła 240088, a od roku 1964 zanotowano prawie trzykrotny ich wzrost³². Lata 70. XX wieku stanowiły swoiste apogeum wzrostu członków umbandy. Religia ta stała się wówczas w Brazylii „religią uniwersalną”³³.

Warto zwrócić uwagę – w analizie religijności społeczeństwa Brazylii na fakt zmienności w obszarze religijnym afro-brazylijskim na podstawie kolejnych spisów powszechnych ludności w Brazylii. Ukazuje to w wymiarze procentowym poniższa tabela (Tabela 3)³⁴:

Religia	1980	1991	2000
Katolicka	89,23%	83,3%	73,7%
Ewangelicka	6,6%	9,0%	15,46%
Spirytyści	0,7%	1,1%	1,4%
Afro-brazylijskie	0,57%	0,44%	0,34%
Inne religie	1,3%	1,4%	1,8%
Bezreligijni	1,6%	4,76%	7,3%
Całość	100%	100%	100%

³² A. F. PIERUCCI, „Bye bye, Brasil”, dz. cyt., s. 24.

³³ L. N. NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, São Paulo 1996, s. 113.

³⁴ A. F. PIERUCCI, „Bye bye, Brasil”, dz. cyt., s. 25. Nie ma obecnie danych Censo 2010 odnoszących się do praktyk religijnych społeczeństwa Brazylii. Według prognoz IBGE dane te mogą być podane do publicznej wiadomości w 3 – 4 kwartale 2012 r. Zob.: www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/0000000237.pdf, z dn.10.02.2011r.

W ostatnich latach 80. i 90. XX wieku wskaźnik zmienności w omawianym obszarze religijnym jest powolny, stały i stopniowo zmniejszający się: od 0,57% społeczeństwa Brazylii, która oficjalnie praktykowała kultury afro-brazylijskie w roku 1980, do 0,44% w 1991 roku i 0,34% według spisu powszechnego w 2000 roku. Jak zauważa R. Prandi zmienność praktyk religijnych wśród wyznawców umbandy w ostatniej dekadzie XX wieku była większa niż we wspólnotach candomblé .

Jeśli wskaźnik wzrostu wyznawców candomblé w 1991 roku wynosił 16,5%, to już w roku 2000 sięgnął aż 24,4%, co dało w wymiernych liczbach odpowiednio: 107 tysięcy (1991r.) i niemal 140 tysięcy więcej w roku 2000. W ciągu jednej dekady zanotowano we wspólnotach candomblé wzrost o 31,3%. Warto przy tym zauważyć, że ludność Brazylii w tym samym okresie czasu wzrosła o 15,7%³⁵. W porównaniu do candomblé – w omawianym przedziale czasowym zanotowano we wspólnotach umbandy proces zmniejszania się liczby wyznawców o prawie 20,2% (prawie 542 tysiące w roku 1991; w 2000 roku – około 432 tysiące).

Jedną z najbardziej zauważalnych zmian, jakie zaszły we wspólnotach candomblé w ostatnich trzech dekadach XX wieku, był proces uniwersalizacji tej grupy religijnej, która – z religii „etnicznej” – zaczęła stawać się religią dla wszystkich Brazylijczyków³⁶. Według badań IBGE z roku 2000 na przykład wśród grupy umbandy zaledwie 16,7% jej członków stanowili ludzie afrykańskiego pochodzenia, a w grupach candomblé współczynnik ten wyniósł aż 22,8%³⁷. Pozostałą część wyznawców stanowili ludzie biali.

Analizując dane statystyczne należy zastanowić się nad przyczynami zachodzących zmian w obrębie religii afro-brazylijskich. Zapewne trudno jest wskazać jednoznacznie określoną grupę czynników wpływających na zmienność praktyk religijnych i przynależności do wspólnot afro-brazylijskich.

Zmiana religii lub wyznania stanowiła w przeszłości ważną decyzję. Wiązała się ona często ze zmianą statusu społecznego, przyjęciem nowych wartości, zmianą wizji świata. Często nawrócenie stanowiło swoisty dramat w wymiarze osobistym, rodzinnym czy społecznym. Współcześnie, w życiu społeczeństwa brazylijskiego, zmiany w życiu i praktykach religijnych często następują bardzo szybko i nie powodują wspomnianych wyżej trudności.

³⁵ TAMŻE.

³⁶ TAMŻE, s. 234. Obszerną dokumentację na ten temat podaje R. PRANDI w swej pracy *Candomblé de São Paulo. A Velha Magia na Metrópole Nova*, São Paulo 1991, s. 231-242.

³⁷ R. PRANDI, *O Brasil com Axé*, dz. cyt., s. 234.

Istnienie różnorodnych religii w pluralistycznym społeczeństwie Brazylii sprawia, że religie i wyznania współzawodniczą ze sobą o pozyskanie wiernych. Zmiany dotyczące religii odnoszą się także do wspólnot religijnych afro-brazylijskich. W strukturze hierarchicznej tych grup religijnych bardzo ważną rolę spełniają *mãe de santo* (matka świętego) oraz *pai de santo* (ojciec świętego), którzy są głównymi odpowiedzialnymi za ośrodki kultowe, tzw. *terreiros*.

Jednym z czynników, dzięki którym uzyskuje się w procesie inicjacji *asze* (główna moc sprawcza), są pieniądze. Bez tej wymiernej wartości niemożliwe jest przejście procesu inicjacji do wspólnoty. Powoduje to, że udział procentowy ludności ubogiej jest coraz mniejszy. Wysokie koszty, jakie adept musi ponieść za długotrwały proces inicjacji, sprawiają zmniejszanie się udziału ludności ubogiej we wspólnotach *candomblé*, a większość jej członków stanowi klasa średnia i bogata część społeczeństwa Brazylii³⁸.

Warto także zwrócić uwagę na fakt pełnej niezależności poszczególnych ośrodków kultowych religii afro-brazylijskich: zarówno pod względem administracyjnym, kultowym jak i doktrynalnym. Wszystko zależy od sfera poszczególnego ośrodka kultu. Z tej też to przyczyny nowo powstające ośrodki kultu różnią się od siebie, chociaż zachowują pewne elementy tradycji ośrodków, do których uprzednio należał *pai de santo* nowego *terreiro*.

Innym czynnikiem wpływającym na zachodzące współcześnie zmiany w ośrodkach kultowych afro-brazylijskich jest zmieniający się system przekazu zasad i elementów kultowych. Pierwotnie wartości te przekazywane były ustnie adeptom poprzez szefów ośrodków (tradycja oralna), w sposób tajemny, w długotrwałym procesie inicjacji wewnątrz ośrodka kultu. Obecnie modlitwy, śpiewy, słownictwo religijne przekazywane są często za pośrednictwem nagrań na płytach kompaktowych czy też bardzo bogatej, ogólnodostępnej literatury przedmiotowej bądź też poprzez internet³⁹.

Częstym sposobem przekazywania religijnej tradycji jest system więzi przyjacielskich. Należy jednak zauważyć, iż nowe metody w przekazie istotnych tradycji religijnych nie są w stanie przekazać podstawowej, istotnej wartości, jaką jest *asze* – główna siła, duchowa moc sprawcza w religiach afro-brazylijskich. Nowe sposoby komunikacji między ludźmi wymagają także od szefów ośrodków kultowych w religiach afro-brazylijskich

³⁸ Zob. R. PRANDI, *O Brasil com Axé*, dz. cyt., s. 236.

³⁹ M. FERRETTI, *Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras*, [w:] A.J.S. ALMEIDA, L. DE A. SANTOS, S.F. FERRETTI (org.), *Religião, raça e identidade. Colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*, São Paulo 2009, s. 123 – 128.

wysokich kompetencji w zakresie praktykowanej religii. Niemniej jednak stan kompetencji niektórych *pai de santo* i *mãe de santo* pozostawia wiele do życzenia⁴⁰.

Podsumowanie

Ocena rezultatów badań socjologicznych, mających na celu ukazanie religijności brazylijskiego społeczeństwa, nie należy do łatwych zagadnień. Wielu socjologów uważa niekiedy uzyskiwane wyniki za zawyżone. Chodzi tu między innymi o relacje ilościowe: katolicy – inne religie (wyznania). Zarówno badania *Instituto Gallupa* (1988 i 1991r.), jak i spis powszechny 2000 roku (Censo 2000), wskazują na fakt praktykowania przez katolików – obok wiary katolickiej – kultów innych religii. Obecnie w Brazylii obserwuje się zjawisko przeżywania wiary przez katolików na różne sposoby. Odnosi się to także do wspólnot o różnych odłamach protestanckich, jak też do innych religii.

Proces zmian w religijności Brazylijczyków, mający swój wyraźny początek w latach 80. XX wieku, opiera się – jak się wydaje – na 3 podstawowych elementach: 1) istnieniu obszarów niezwiązanych historycznie z Kościołem katolickim; 2) rozwoju działalności zielonoświątkowców wśród ludności napływowej; 3) szybkim procesie urbanizacji sprzyjającej powstawaniu nowych religii⁴¹.

Z przeprowadzonych przez CERIS/CNBB badań uwidacznia się wzrost liczby osób, które nie obawiają się w sposób publiczny i świadomy deklorować co najmniej podwójnego modelu swojej religijności.

Na podstawie powyższych badań można również zaobserwować zjawisko tzw. modernizacji zachowań społeczeństwa brazylijskiego, a mianowicie: indywidualizmu i subiektywizmu⁴². Sytuację tę charakteryzują między innymi: przyrost naturalny, wzrost poziomu wykształcenia, zwiększanie się liczby małżeństw niezalegalizowanych.

⁴⁰ Wizyty, jakie w ośrodkach candomblé w Foz do Iguaçu (stan Paraná, 2008 r.) przeprowadziła prof. R.I. RIBEIRO (*Universidade de São Paulo*) wraz z autorem niniejszego opracowania, wskazują na niski poziom wiedzy religijnej niektórych odpowiedzialnych za ośrodki kultu – *terreiros*.

⁴¹ Por. C. R. JACOB [et al.], *A diversificação religiosa*, [w:] *Estudos Avançados*, vol. 18, 52 (2004), s. 9-11.

⁴² Zob. A. ANTONIAZZI, CERIS, *Desafios do catolicismo na cidade*, São Paulo 2002, s. 252-267.

Badania CERIS/CNBB wskazują również na to, iż osoby deklarujące się jako „bezwyznaniowcy” (bez religii) należą do grupy w społeczeństwie brazylijskim, która charakteryzuje się najwyższym wskaźnikiem tzw. ‘deinstytucjonalizacji’ religii oraz tzw. religijności ukrytej. Widoczne jest to szczególnie w metropolii Rio de Janeiro, gdzie 16,9% badanych określiło się jako osoby „bez religii” a jednocześnie uznających się za wierzących w Boga (lub inaczej: Siłę Wyższą). Tam też badania ujawniły zaledwie 1,2% ludzi, którzy deklarują się jako niewierzący.

We współczesnym społeczeństwie Brazylii zauważa się zjawisko redukcji religii do osobistego uczucia, intymności, którym często nie towarzyszy uczestnictwo w religijnym, zorganizowanym życiu wspólnotowym. Badane osoby wskazują jednakże na to, iż w ich życiu modlitwa, choć okazjonalnie, jest praktykowana; wskazują one także na wyznawaną wiarę w Boga.

W kontekście sytuacji religijnej w Brazylii z 1994 roku⁴³, jak wynikać może z danych z roku 2005, procesy migracji ludności oraz rozwój urbanizacji przyczyniły się do zerwania z tradycyjnym środowiskiem religijnym pewnej grupy katolików „nominalnych”, a jednocześnie wpłynęły na wzrost ilości osób aktywnie uczestniczących w życiu Kościoła katolickiego.

Przy okazji zauważyć należy i to, że Kościół katolicki w Brazylii charakteryzuje się mocno spowolnionym udziałem w zachodzących szybko zmianach społeczno-kulturowych w tym kraju. Może to zależeć od systemu organizacji kościelnej, gdzie kapłan we wspólnocie odgrywa mimo wszystko główną rolę. Dodajmy, że w 1970 roku jeden ksiądz obsługiwał statystycznie 7100 mieszkańców, w 1990 roku jeden kapłan katolicki posługiwał już wśród ponad 10 tysięcy osób. Obecnie sytuacja ta niewiele się zmieniła.

⁴³ Zob. p. 2.3: Więź z katolicyzmem.

RELIGIOUSNESS OF THE MODERN BRAZILIAN SOCIETY

SUMMARY

The above study deals with a question of religiousness of the modern Brazilian society. The paper provides analysis of changes in religiousness of the Brazilian society. Shown were their ties to Catholicism and characterized were religious practices of Brazilians faced with changed religion. Furthermore, pointed was out the phenomenon of a growing number of the people that call themselves “*people without religion*” and analyzed was a society participating in the Afro-Brazilian religious practices.

The data for the analysis was provided by Census of the year 2000 (Censo 2000); the study conducted by CERIS, study commissioned by *National Bishops' Conference of Brazil* (CNBB), as well as by partial analyses of Census 2010. The last, for obvious reasons, provide only partial data, since full disclosure of Census 2010 will not be available until the second half of the year 2012.

KS. WOJCIECH GUZEWICZ

„GŁOS KATOLICKI”(1993-2010). POWSTANIE – REDAKCJA – CHARAKTERYSTYKA

Rynek prasowy w Polsce rozwija się bardzo prężnie. Znajdujemy na nim pisma codzienne, tygodniki, miesięczniki, kwartalniki i roczniki. Rodzaje pism wyodrębnia się nie tylko na podstawie kryteriów częstotliwości ukazywania się, ale także np. kryterium zasięgu (prasa międzynarodowa, ogólnokrajowa, regionalna, lokalna, zakładowa), wydawcy-dysponenta (rządowa, partyjna, niezależna itp.), ideologii (konserwatywna, liberalna, socjalistyczna itp.), tematyki (ekonomiczna, kulturalno-społeczna, sportowa, filmowa itp.), adresata (kobieca, młodzieżowa itp.), poziomu (elitar-na, popularna, bulwarowa itp.), funkcji społecznej (informacyjna, publicystyczna, rozrywkowa, ogłoszeniowa itp.) itd.

Biorąc pod uwagę kryterium tematyczne, a następnie wyznaniowe, wyodrębnić możemy tutaj pisma katolickie, wśród których największą grupą stanowią pisma diecezjalne. Jednakże aby dane pismo mogło być uznane za katolickie, potrzebna jest zgoda odpowiednich władz kościelnych. Wyraźnie mówi o tym kanon 216. *Kodeksu Prawa Kanonicznego* – „Wszyscy wierni, którzy uczestniczą w misji Kościoła, mają prawo, by przez własne inicjatywy, każdy zgodnie ze swoim stanem i pozycją, popierali lub podtrzymywali apostolską działalność. Żadna jednak inicjatywa nie może sobie przypisywać miana katolickiej, jeśli nie otrzyma zgody kompetentnej władzy kościelnej”¹.

Takim pismem katolickim funkcjonującym na terenie diecezji łomżyńskiej jest niewątpliwie tygodnik „Głos Katolicki”. Odgrywa on kluczową rolę w formacji wiernych na tych terenach oraz w informowaniu o życiu diecezji łomżyńskiej, w tym o jej licznych inicjatywach duszpasterskich. Celem artykułu będzie przedstawienie początku, redakcji, wydawcy, formuły wydawniczej oraz szaty graficznej i układu typograficznego „Głosu

¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego 1983*, kan. 216, http://www.katolicki.net/ftp/kodeks_prawa_kanonicznego.pdf, z dn. 05.03.2010 r.

Katolickiego” w latach 1993-2010. Do tej pory temat ten nie budził szerszego zainteresowania badaczy.

W pracy oparto się głównie o źródła archiwalne i prasowe (przeanalizowano wszystkie numery pisma z lat 1993-2010, co stanowiło łącznie ok. 1000 egzemplarzy). Uzupełnieniem bazy źródłowej stały się strony internetowe oraz opracowania. Zaczerpnięto z nich zwłaszcza informacje dotyczące przeszłości oraz struktur, organizacji i funkcjonowania diecezji łomżyńskiej.

* * *

Tygodnik diecezji łomżyńskiej „Głos Katolicki”, zgodnie z zarządzeniem biskupa łomżyńskiego Juliusza Paetza, zaczął się ukazywać od pierwszej niedzieli Adwentu 1993 r., tj. 28 listopada. W słowie pasterskim na powitanie tygodnika, inicjator dzieła tak przedstawiał cele i zadania pisma: „Pragniemy, aby „Głos Katolicki” był dla wielu przedłużeniem niedzielnej Służby Bożej, echem zasłyszanego i przeżytego w świątyni Słowa Bożego; aby był w naszym domu świadkiem wiary, a zarazem jej potwierdzeniem (...). W sprawach politycznych będzie zachowana pozytywna neutralność w myśl, że Kościół jest ponadpartyjny i nie identyfikuje się z żadną partią polityczną”². Jednocześnie na mocy postanowienia Sądu Wojewódzkiego w Łomży z dnia 19 maja 1993 r. tygodnik został wpisany do sądowego rejestru dzienników i czasopism. Wydawcą pisma była Łomżyńska Kuria Diecezjalna, siedziba redakcji znajdowała się przy pl. Jana Pawła II nr 1 w Łomży, a drukiem zajmowała się Drukarnia Libra-Print z Łomży.

Pierwszym redaktorem naczelnym „Głosu Katolickiego” został ks. Jerzy Samsel (od 1 września 1993 do 15 kwietnia 1996 r.)³, a zastępcą redaktora

² J. PAETZ, *Słowo pasterskie na powitanie „Głosu Katolickiego” – tygodnika diecezji łomżyńskiej*, „Głos Katolicki” (dalej cyt. GK), 1/1993, s. 1.

³ Urodzony 31 V 1957 r. w Ostrowi Mazowieckiej, syn Mariana i Haliny z d. Lemańska. W latach. Studia seminaryjne odbył w latach 1978-1984. Święcenia kapłańskie przyjął 26 V 1984 r. z rąk bpa J. Paetza. Od 1 VII 1984 r. był wikariuszem w Czerwinie. W latach 1986-1996 pracował duszpastersko w Stanach Zjednoczonych, był m.in. dyrektorem szkoły im. ks. Piotra Skargi w Elizabeth. Po powrocie do rodzimej diecezji zajął się organizacją redakcji i wydawania tygodnika diecezjalnego „Głos Katolicki”. W latach 1996-1997 pracował duszpastersko w USA w diecezji Newark. Od 1 VII 1997 r. do 23 IX 2004 r. był dyrektorem administracyjnym w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. Poza tym był m.in. członkiem komisji ds. ekonomicznych i budowlanych I Synodu Diecezji Łomżyńskiej (od 26 VI 1998 r.), członkiem diecezjalnej rady ekonomicznej (1997-2002), dyrektorem bibliotek seminarystycznej (2001-2004), wykładowcą w Studium Pastoralnym dla księży w Łomży (2003-2004). 13 XII 2000 r. obronił pracę doktorską z historii na Wydziale Humanistycznym w Katolic-

naczelnego ks. Jerzy Sikora (1993-1996). Skład redakcji tworzyli ponadto: ks. Jarosław Sokołowski jako redaktor (1995-1996), Anna Bartosiak (sekretariat), Barbara Karwowska (księgowość), Wiesława Czartoryska (korekta), Tadeusz Babel (1993-1994) i Marek Jadczyk (od 1994 r.) – skład komputerowy. Oprócz tego grona z tygodnikiem współpracowało wielu duchownych i świeckich, w tym m.in. bp Juliusz Paetz, bp. Tadeusz Zawistowski, ks. Witold Jemielity, ks. Jan Okuła, ks. Jan Augustynowicz, ks. Jan Sobotka, ks. Jan Sołowianiuk, ks. Ireneusz Borawski, ks. Andrzej Pogorzelski, ks. Jarosław Hrynaszkiwicz, Stanisław Pajka, Zdzisław Łączkowski, Antoni Kwacz, Adam Roslan, Zdzisław Szuba, Tadeusz Kowalewski.

Początkowo autorzy tekstów skupiali się na wydarzeniach typowo religijnych z życia Kościoła, świata, diecezji. Z czasem czasopismo przybrało charakter religijno-społeczny. Więcej uwagi kładziono na sprawy, którymi żyła diecezja. Pismo prezentowało materiały zarówno dla dorosłych, jak i dla młodzieży oraz dzieci. Stałymi działami w piśmie były wówczas: *Kącik liturgiczny*, *Wydarzenia*, *Nasza diecezja*, *Religia*, *Magazyn rodzinny*, *Kultura*, *Opinie*, *Program telewizyjny*, *Reklama*, *Głos dzieci*. Największą popularnością cieszyły się artykuły z życia diecezji oraz felietony „Zapisane w biegu” i „Co tam panie w polityce” – umieszczane zwykle na ostatniej stronie pisma⁴.

W pierwszych latach ukazywania się „Głos Katolicki” miał czarno-białą osnowę wizualną oraz nie najlepszą jakość papieru. Jedynie pierwsza i ostatnia strona wydania zawierała dodatkowo elementy koloru niebieskiego. Do tych składników należała winieta, która zawierała wypisany niebieskimi wersalikami tytuł, podtytuł „Tygodnik Diecezji Łomżyńskiej” – także majuskułą, lecz już koloru czarnego. Wykorzystywana czcionka była rodzaju szeryfowego – dwuelementowa. Pod zasadniczą częścią winiety znajdowały się kolejno od lewej: numer wydania, data ukazania się oraz cena. Na pierwszej stronie umieszczony był materiał ilustracyjny, wsparty partią tekstową. Widniały także zajawki odsyłające do konkretnych artykułów na kolejnych stronach. W piśmie zasadniczo przeważała publicystyka nad czystą informacją dziennikarską. Istniały pojedyncze strony o charakterze reklamowym, a także *stricte* rozrywkowym, np. w postaci krzyżówki

kim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Od 23 IX 2004 r. proboszcz parafii pw. Trójcy Przenajświętszej w Zambrowie i dziekan dekanatu Zambrów. Od 1 X 2008 r. wykładowca na UKSW w Warszawie. *Rocznik jubileuszowy diecezji łomżyńskiej 2009/2010*, red. T. Śliwowski, W. Białczak, J. Krupka, S. Gawryś, Łomża 2009, s. 793-794.

⁴ J. SAMSEL, *Kilka słów o ankiecie*, GK 47/1995, s. 14.

i zagadek. Dłuższe partie tekstu nie były uatrakcyjniane śródtytułami ani innymi zabiegami edytorskimi, które przerzedziłyby zwarte i siermiężne szpalty zapisanej treści. Do numerów załączony był również dodatek telewizyjny, niestanowiący jednak odrębnej struktury pisma, lecz będący jego integralną częścią. Świadczy o tym włączenie programu telewizyjnego do ogólnej numeracji całego tygodnika. „Głos Katolicki” liczył w tym czasie 16 stron, łamanych przeważnie na 4 kolumny; jego format można było określić jako tabloidowy.

Drugim redaktorem naczelnym „Głosu Katolickiego” został ks. Jerzy Sikora (od numeru 17 z 28 kwietnia 1996 r.)⁵. Jego zastępcą od 1 września 1996 r. biskup łomżyński mianował ks. Zbigniewa Jaroszewskiego. Odszedł z redakcji ks. Jarosław Sokołowski. Pozostały skład osobowy redakcji nie uległ większym zmianom.

W okresie redagowania pisma przez ks. Sikorę „Głos Katolicki” został podzielony na trzy duże działy: ewangelizacyjny (treść niedzielnych czytań wraz z komentarzem do Ewangelii), dział z życia diecezji (dużym powodzeniem cieszyły się relacje z odwiedzanych przez redaktorów parafii), dział społeczny (prezentowano wydarzenia z codziennego życia). Jednocześnie redakcja zaczęła organizować liczne konkursy dla dzieci i młodzieży z atrakcyjnymi nagrodami. Czynnie też włączyła się w akcje społeczne, np. w przygotowanie i prowadzenie „Marszu milczenia” w obronie dzieci nienarodzonych. Zwracano uwagę, by tygodnik nie był pisany językiem trudnym, lecz zrozumiałym, toteż starannie przygotowywano materiały, które w dużym procencie przedstawiały życie diecezji⁶.

Wydania „Głosu Katolickiego” z tego okresu różnią się od wcześniejszych ponadto tym, iż na ich stronach tytułowych i na odwrocie zastosowa-

⁵ Urodził się 25 V 1959 r. w Rajgrodzie. W latach 1980-1986 studiował w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bpa Juliusza Paetza 31 V 1986 r. w Łomży. W diecezji łomżyńskiej pełnił m.in. funkcję korespondenta Katolickiej Agencji Informacyjnej, diecezjalnego duszpasterza środowisk twórczych, redaktora naczelnego „Łomżyńskich Wiadomości Diecezjalnych” (1993-1996). W 1998 r. inkardynował się do diecezji ełckiej. Pełni tutaj m.in. funkcję redaktora naczelnego „Martyrii” (od 1998 r.), wykładowcy w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku, diecezjalnego duszpasterza środowisk twórczych. 19 V 1999 r. obronił pracę doktorską na Wydziale Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jest też adiunktem w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz członkiem Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. *Wyższe Seminarium Duchowne w Ełku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005*, opr. W. Kalinowski, Ełk 2006, s. 228nn.

⁶ P. BEJGER, *Głos Katolicki*, http://www.niedziela.pl/artukul_w_niedzieli.php?doc=wsjubileusz&nr=29, z dn. 31 III 2011 r.

no kolor. Dodatkowo dwie pierwsze strony i ostatnie wykonane były z lepszego jakościowo papieru niż pozostałe, znajdujące się w środku. Winieta uległa również drobnej przemianie. W jej prawym górnym rogu umieszczono niewielki materiał ilustracyjny, przedstawiający kościół katedralny. Z kolei pod rysunkiem znalazł się podtytuł, który wcześniej mieścił się zaraz pod samym tytułem. Na pierwszej stronie umieszczono na kolorowej apli w czerwonej obwódce zajawki, odwołujące do artykułów wewnątrz tygodnika. Cechą charakterystyczną pisma było i to, iż teksty rozłożono na 3 kolumnach w skali całej struktury. Taki zabieg powodował wizualne uporządkowanie zawartości pisma; regularny podział każdej strony na 3 szpalty, czynił tekst znacznie bardziej przejrzystym niż w przypadku zastosowania różnej liczby kolumn.

„Głos Katolicki” docierał do wszystkich parafii diecezji łomżyńskiej. Kolportażem zajmowali się pracownicy ze stowarzyszenia „Civitas Christiana”, a następnie (od 1998 roku) redakcja już we własnym zakresie dostarczała pisma do parafii w każdym tygodniu. Średni nakład pisma wynosił wówczas 7 tys. egzemplarzy. Rozprowadzany był najpierw po 7000 zł, po denominacji złotego po 50 gr. za 1 egzemplarz we wszystkich parafiach diecezji łomżyńskiej, a w 2009 r., po 2,50 zł.

Od 1 czerwca 1997 r. bp łomżyński Stanisław Stefanek zdecydował, że „Głos Katolicki” będzie jedną z edycji tygodnika katolickiego „Niedziela”. Decyzję swoją motywował tym, iż we współpracy z ogólnopolskim tygodnikiem „Niedziela” Kościół łomżyński będzie mógł skuteczniej stawiać czoło cywilizacji konsumpcyjnej, laicyzacji społeczeństwa oraz jego dechrystianizacji. Możliwości redakcji w tym czasie nie wystarczały – zdaniem pasterza – do wypełnienia tego zadania⁷. Nowym redaktorem pisma został ks. Paweł Bejger⁸, a jego zastępcą – ks. Waldemar Grzeszczuk (do

⁷ „Niedziela” dla Łomży. Z Księdzem Biskupem Stanisławem Stefankiem – ordynariuszem diecezji łomżyńskiej – rozmawia ks. Ireneusz Skubiś, „Niedziela”, nr 22/1997, s. 3.

⁸ Urodzony 7 IV 1965 r. w Płocku, syn Józefa i Reginy z d. Sporczyk. Po odbyciu studiów seminaryjnych przyjął święcenia kapłańskie z rąk bpa Zygmunta Kamińskiego 25 V 1991 r. w Płocku. Był m.in. wikariuszem w Krasnosielcu (od 24 VIII 1991 r.), Łomży – pw. Miłosierdzia Bożego (od 1 IX 1995 r.), diecezjalnym duszpasterzem środowisk twórczych w diecezji łomżyńskiej (od 1997 r.), korespondentem diecezjalnym KAI, członkiem Komisji Głównej i Przewodniczącym Komisji ds. Środków Przekazu I Synodu Diecezji Łomżyńskiej (1998-2005), wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży (od 2002 r.), proboszczem parafii pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Łomży (od 2005 r.). W 2001 r. ukończył kurs na studium dziennikarskim w Toruniu. Zob. *Rocznik jubileuszowy diecezji łomżyńskiej 2009/2010*, s. 653.

końca czerwca 1999 r.). W okresie wydawania „Głosu Katolickiego” jako edycji „Niedzieli” z redakcją łomżyńską ściśle współpracował m.in. bp Stanisław Stefanek, ks. Jarosław Świderek, ks. Jan Okuła, Edyta Kowalska, Marianna Agnieszka Duda, Marta Anna Dacko, Beata Lipska oraz Tomasz Czyżewski.

W 1997 r., wraz z włączeniem pisma w strukturę „Niedzieli”, zmieniła się jego szata graficzna, format oraz layout pisma. Odtąd pismo posiadało formę broadsheetu. Powodowało to, że było nieporęczne i niewygodne przy przeglądaniu. Zawierało zaledwie 4 strony oznaczone numeracją rzymską (podkreślano odrębność załączonej wkładki od głównego grzbietu tygodnika i innych dodatków). Szata graficzna była bardzo uboga. Dominowała kolorystyka czarno-biała ze sporadycznym wykorzystaniem koloru niebieskiego, który służył do uwypuklenia nagłówków i ważniejszych partii tekstowych; był także stosowany w winiecie dodatku do wyróżnienia słów tytułu „Głos Katolicki”. Podtytuł znajdował się nieco niżej, na pasku zamkniętym w prostokąt, pisany tuszem czarnym. Z lewej strony tytułu i podtytułu logo: widok katedry wpisany w tarczę obróconą o 180 stopni. Poniżej podtytułu adres e-mailowy redakcji gazety, a jeszcze niżej, na pasku otwartym na całej szerokości gazety: numer, rok, miejsce wydania i data ukazania się (dolny pasek jest szerszy i koloru niebieskiego, górny czarnego i węższy). Każda strona zawierała 4 kolumny; mało było ilustracji w stosunku do powierzchni dodatku. Wyraźnie dominowały materiały o charakterze publicystycznym; znikoma liczba artykułów stricte informacyjnych w ujęciu dziennikarstwa prasowego, typu notatka czy wzmianka. Wkładka nie posiadała reklam. Zamieszczone publikacje pojedynczo zajmowały dużo miejsca, np. jeden artykuł – pół strony do półtora. Cechami charakterystycznymi publikowanych tekstów były w tym czasie stosunkowo długie tytuły, od 5 do 11 słów, oraz brak śródtytułów lub innych form wyróżniających, które „wpuściłyby więcej światła” do bloków kolumnowych, czyniąc je czytelniejszymi i atrakcyjniejszymi. Niewłaściwe operowanie światłem w kolumnach – np. przez brak zastosowania śródtytułów – czy w zasadzie czarno-biała grafika czyniły dane publikacje nieatrakcyjnymi z perspektywy współczesnego czytelnika.

Z końcem 2002 r. format wkładki zbliżony został do rozmiarów tabloidu, pierwsza i ostatnia oraz dwie środkowe strony były różnobarwne, reszta – czarno-biała; posiadał 8 stron numerowanych cyframi rzymskimi, w większości złamanych na 5 szpalt; wykorzystany papier był bardzo elastyczny i lekki, co świadczyło o jego słabej jakości. Winieta nie przypomi-

nała tej, gdy „Głos Katolicki” był samodzielnym organem prasowym. Po lewej stronie umieszczono obrazek – miniaturę przedstawiającą fasadę kościoła katedralnego w Łomży, zaś obok niego – tytuł dodatku, który wypisany został niebieską czcionką typu szeryfowego oraz minuskułą – oprócz liter inicjujących wyrazy. Zmieniony został także podtytuł na „Łomżyński dodatek do tygodnika katolickiego «Niedziela»”, który zamieszczono pod tytułem w ramce. We wkładce, w przeciwieństwie do samodzielnych numerów „Głosu Katolickiego”, nie zamieszczano programu telewizyjnego, reklam ani materiałów o charakterze rozrywkowym. Niepodzielnie dominowała w tym czasie publicystyka.

W okresie wydawania „Głosu Katolickiego” jako wkładki odpowiedzialnym za jego powstawanie z ramienia „Niedzieli” był najpierw ks. Paweł Zaborowski (1997-1998), a następnie Anna Bochenek (1998-2001), Małgorzata Knapik (2001-2004), Beata Przewoźnik (2004-2005) i Beata Włoga (od 2005 r. do końca ukazywania się „Głosu Katolickiego” jako edycji „Niedzieli”).

Decyzją biskupa łomżyńskiego Stanisława Stefanka od 5 lutego 2006 r. tygodnik „Głos Katolicki” zaczął ukazywać się ponownie samodzielnie. Powrót do tej wersji biskup diecezji uzasadnił głównie sprawą spadku popytu na czasopismo w formie edycji „Niedzieli” – „Prowadzone przeze mnie liczne rozmowy z duszpasterzami diecezji pokazały jednak, że z roku na roku Księża mają coraz większe problemy ze sprzedażą nakładu *Niedzieli*”⁹. Funkcję redaktora naczelnego biskup łomżyński powierzył dotychczasowemu redaktorowi edycji „Głosu Katolickiego” – ks. Pawłowi Bejgerowi. Jego zastępcą został ks. Jarosław Świderek (2006-2007). Redakcja zatrudniała ponadto: Magdalenę Macko (redaktor), Annę Bartosiak (księgowość), Agnieszkę Chrostowską (korekta), Marka Jadcza (skład komputerowy). Kolportażem prasy zajmowali się Andrzej Wszeborowski i Krzysztof Wiśniewicz, a reklamą – Marek Władysławowski. Ponadto z redakcją ściśle współpracowali Anna Sobocińska, Mariusz Rytel, Bartłomiej Leszczyński, Artur Piasecki i Tomasz Czyżewski. Nieco później do tej grupy dołączyli jeszcze Gabor Lőrinczy, Katarzyna Szudrawska i Monika Wądołowska.

Swoją nową sytuację i nowe zadania redakcja określała następująco: „Staramy się być zawsze tam, gdzie jesteśmy potrzebni i czujemy się potrzebni. Obserwujemy wydarzenia, które dzieją się wokół nas, rozmawiamy

⁹ I. SKUBIŚ, *Droży Czytelnicy „Niedzieli” wydawanej dla diecezji łomżyńskiej pt. „Głos Katolicki”*, GK nr 4/2006, s. I.

z ludźmi, którzy mają jakiś wpływ na naszą codzienność. Czasami dotykamy bardzo drażliwych spraw, patologii, ludzkiej tragedii. Zorganizowaliśmy przez ten czas trzy sympozja na tematy medialne oraz próbowaliśmy zorganizować kurs dla korespondentów terenowych. Sprawowaliśmy patronat medialny nad konkursem Wiedzy Religijnej, byliśmy współorganizatorami Turnieju Piłkarskiego. Mamy patronat medialny nad Pierwszym Synodem Diecezjalnym¹⁰. Głównymi działami „Głosu Katolickiego” stały się rubryki: *Naszym zadaniem*, *Słowo Boże*, *Rozważania*, *Kościół*, *Region*, *Diecezja*, *Nasza rozmowa*, *Trudne sprawy*, *Porady*, *Sport*, *Kultura*, *Krzyżówka*. Przedostania strona (czasem także ostatnia) zarezerwowana była na reklamę lub ogłoszenia.

Swoje teksty w piśmie oprócz redaktorów oraz współpracowników umieszczali także bp. Stanisław Stefanek, bp. Tadeusz Bronakowski, ks. Jan Sołowianiuk, ks. Jan Okuła, ks. Radosław Kubeł, ks. Andrzej Miąłchowski, ks. Marek Skierkowski, ks. Jan Krupka, ks. Marian Sobiech, ks. Sławomir Śledziwski, Krzysztof Sychowicz, Marian Piłka, Jan Szafraniec, Tadeusz Kowalewski, Konrad Miłoszewski.

Od momentu, kiedy „Głos Katolicki” stał się znowu tworem samodzielnym, stanął na znacznie wyższym poziomie edytorskim niż jego poprzednie wydania. Formatem A4 był zbliżony do tygodników opinii i składał się zasadniczo z 28 stron – z czego większość u swego spodu miała żywą paginę. Teksty przeważnie były rozłożone w trzech kolumnach, choć zdarzały się stroniczki z podziałem na dwie szpalty. Dominowały publikacje z gatunku publicystycznego. Znajdowały się także reklamy – cała ostatnia strona – oraz zawartość o charakterze relaksacyjno-ludycznym. Cała okładka była już kolorowa, z arkusza kredowego; wewnątrz zaś czasopisma – ze zwykłego papieru, ale o przyzwoitej gramaturze. Szata graficzna środkowych stron pisma opierała się na zastosowaniu różnych odcieni trzech barw, tj. czarnego, białego oraz zielonego. Wydania posiadały dodatek telewizyjny o odrębnej numeracji, w którym tylko okładka była różnobarwna. Winieta „Głosu Katolickiego” różniła się od poprzednich przede wszystkim kompozycją samego tytułu. Słowo „Głos” – napisane niebieską czcionką – było znacznie większe od drugiego członu tytułu oraz bardziej wyeksponowane w stosunku do niego; wyraz „Katolicki” został umiejętnie wkomponowany w pierwszy człon tytułu, sprawiając wrażenie, iż znajduje się w jego

¹⁰ P. BEJGER, *Edycja łomżyńska – „Głos Katolicki” w „Niedzieli”*, <http://www.niedziela.pl/artykul.php?id=110173306700009006>, z dn. 19 X 2010 r.

wnętrzu. Obok tych elementów po prawej stronie umieszczono miniaturę mapki diecezji łomżyńskiej. Pod spodem tytułu i materiału ilustracyjnego znajdował się podtytuł „Tygodnik Diecezji Łomżyńskiej”, z prawej jego strony: data oraz kolejny numer wydania. Te trzy elementy zapisane były białymi literami na chabrowym tle paska oddzielającego winiętę od reszty zawartości pierwszej strony.

Kolejna zmiana szaty graficznej pisma nastąpiła pod koniec stycznia 2007 r. Nowe wydania pisma różnią się od poprzednich głównie layoutem strony tytułowej, winiętą oraz liczbą stron. Na pierwszej stronie nad winiętą znalazły się zajawki do artykułów, wypisane białą czcionką na czerwonej apli. Z kolei sama winieta na chabrowym tle zawierała wyśrodkowany w stosunku do osi strony tytuł, z czego pierwszy jego człon był barwy niebieskiej, drugi zaś – białej; po lewej stronie znajdowała się miniaturowa owalna fotografia katedry łomżyńskiej, a po prawej – podtytuł, a pod nim z kolei data i numer wydania oraz cena. Z biegiem czasu pismo drukowano już na 32 stronach, podzielonych na dwie lub trzy szpalty. Tak jak w innych edycjach „Głosu Katolickiego” dominowały materiały publicystyczne, ale także stosunkowo sporo miejsca zajmowała rozbudowana informacja dziennikarska w postaci np. notatki, sprawozdania czy raportu; były elementy rozrywkowe oraz marketingowo-reklamowe. W dłuższych artykułach zastosowano wyróżnienia, śródtytuły lub wyrzucenia z tekstu. Metody te pozwoliły na wpuszczenie więcej światła do kolumn, uatrakcyjniając w ten sposób czytana zawartość. Odpowiednie operowanie przestrzenią w publikacjach zwiększa ich walory wizualne.

* * *

Podsumowując historię „Głosu Katolickiego”, należy stwierdzić, iż – jak wiele przypadków w prasie religijnej – także i to czasopismo nie mogło pozostać obojętne na dynamicznie rozwijający się sektor prasowo-czytelniczy. Konieczność utrzymania poczytności oraz rozwój innych atrakcyjniejszych od prasy mediów wymogły na „Głosie Katolickim” liczne metamorfozy. Analiza dynamicznej ewolucji tego tygodnika, dokonana na podstawie wydanych do tej pory egzemplarzach z różnych okresów, sugeruje, że będzie on dalej rozwijał się w kierunku uatrakcyjniania swojej zawartości, wykorzystując do tego coraz to nowsze możliwości technologiczne.

**„GŁOS KATOLICKI” (1993-2010).
ORIGIN – REDACTION – CHARACTER**

SUMMARY

The article aims at presenting the origin, editors, publishers, publishing formula, graphic and typography design of The Catholic Voice, the Lomza Diocese magazine, which is published from 1993 on. Up till now this subject has not arisen any wider interest of scholars. Together with the Radio Nadzieja (The Hope), website: <http://www.kuria.lomza.pl/>, and Lomza Diocesan News, this magazine plays a key role in forming the believers, and informing them about the life of the Lomza Diocese, including its numerous pastoral initiatives.

KS. RADOSŁAW KIMSZA

TEOLOGIA PLASTYCZNYCH FORM

Studium nad wybranymi założeniami ikonograficznymi o. M. I. Rupnika

Treść: Wprowadzenie; 1. Ikona – wizja niewidzialnego; 2. „Światło ze Wschodu” na chrześcijańskim Zachodzie; 3. Ikonograficzne założenie Nowego Sanktuarium Najświętszej Trójcy w Fatimie; 4. Synteza stylistyki wschodniej i zachodniej w Bazylice Różańca w Lourdes; 5. Życie Świętego Kościoła Rzymskokatolickiego zapisane w bizantyjską stylistyką (Kościół św. Ojca Pio w San Giovanni Rotondo); Zakończenie.

Wprowadzenie

Ikona w chrześcijaństwie tradycji wschodniej określana jest jako „teologia obecności”. Według św. Jana Damasceńskiego, dzięki malowanym podobiznom oglądamy niejako „cielesny kształt Boga”, Jego cuda, jak również i tych, którzy nosili w sobie Jego szczególne podobieństwo – świętych. Przez ikonę człowiek uświęca się, doświadcza bardziej wiedzy niż wiary w obecność Boga, a oglądając Jego kształt cielesny dociera myślą, jak to tylko możliwe, również do chwały Jego boskości. Dlaczego? Ponieważ, wyjaśnia ten sam Jan Damasceński, mamy podwójną naturę, będąc złożeni z duszy i ciała, nie możemy dotrzeć do rzeczy duchowych w oderwaniu od cielesnych. W ten sposób przez kontemplację cielesną dochodzimy do kontemplacji duchowej¹. Z ikony wydobywa się blask chwały – energia, która zaświadcza o jej nadzwyczajnym pięknie, pięknie epifanicznym, to znaczy takim, które przekracza piękno właściwe dziełu sztuki, piękno estetyczne. Dlatego ikona jest tak zwanym „obrazem prowadzącym” do tego, co znajduje się poza nią, do rzeczywistości przedstawianej i tego, co przekracza możliwości poznania zmysłowego. Sztuka i transcendencja ikony tworzą swoistą „teologię wizualną” w której Słowo Boże „ogłada się”. W tym kon-

¹ JAN DAMASCEŃSKI, *De imaginibus* or. III. 12; cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, 2, Warszawa 1988, 47. Por. L. USPIENSKI, *Teologia ikony*, Poznań 1993, 20.

tekście ikonograf to nie tylko artysta troszczący się o piękno estetyczne, ale człowiek wiary, który przez post i modlitwę oczyszcza zmysły, aby sercem dojść do prawdy o Bogu i opisać ją przy pomocy linii i koloru, jak pisarz biblijny natchnionym słowem². Stąd przekonanie, że ikona mówi o «istnieniu rzeczy, których nie widzimy» (Hbr 11,1). Malarze ikon są więc teologami, którzy „wyteżają oczy serca”, by dojrzeć to, co niewidzialne, by uchwycić „wewnętrzny kształt bytu”, „płomień rzeczy”, „nadprzyrodzoną światłość”³. Ta ostatnia jest w ikonie czymś najistotniejszym, bowiem technika tworzenia ikon polega na stopniowym rozświetlaniu obrazu, na wydobywaniu światła z ciemności. Ikonograf więc to „sługa światła”, który wyprowadza z mroku samotności i wprowadza w rzeczywistość obecności.

1. Ikona – wizja niewidzialnego

Za teologią ikon przemawia nie tylko kolor czy linia, jakie tworzą ikonograficzne wyobrażenia, ale także technika ich tworzenia. Wiele wizerunków, szczególnie współczesnych, będących „produktem” swoistej mody na ikony odbiega od obowiązującego kanonu, który zakłada przygotowanie duchowe ikonografa i odpowiednią materię. W ikonie wszystko musi być ze stworzonego przez Boga świata.

Fachowa terminologia ikonograficzna, mówiąc o tworzeniu ikony, posługuje się terminem „pisać ikonę” ze względu na treść w niej zawartą i podpis, tytuł określający treść ikonograficznego przedstawienia. Podobnie jak Biblia zapisana jest słowem przy pomocy liter układanych w wyrazy i zdania, tak ikona niesie w sobie treść zapisaną kolorem i linią. Zdarzają się też prostsze tłumaczenia ikonograficznej terminologii. „Pisanie” ikony, a nie jej malowanie miałyby wywodzić się z języków słowiańskich w których писать (pisa't) znaczy malować.

Proces twórczy ikonografa rozpoczyna się od przygotowania podobrazia. Najczęściej ikony pisze się na desce, choć nie jest to jedyne podłoże do świętych wizerunków. Formy ikonograficzne odnajdujemy także na tkaninach, na szkłe (ikony rumuńskie), odlane w metalu czy też na ścianach w formie fresków czy mozaik. Podobraziem dla ikon na desce jest zazwyczaj lipa lub olcha. Drewno odnosiło do ważnych w historii chrześcijaństwa wydarzeń, najpierw do rajskiego drzewa życia. Starotestamentalna

² Por. B. LWICH, *Ikona. Duchowość i filozofia*, Kraków 2006, 93.

³ Por. P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, 127.

Arka Przymierza, która mieściła w sobie najcenniejsze, będące Boskimi darami skarby Żydów (kamienne tablice Dekalogu, dzban z manną i różdżkę) była wykonana z drewna. I w końcu narzędzie zbawienia człowieka – krzyż – był także drewniany.

Ikony są zazwyczaj obramowane malunkiem lub wyźłobieniem. Jest to tzw. *kowczeg*, granica świętości, swoista arka nosząca w sobie świętość. Na deskę kładzie się naturalny grunt klejowo – kredowy. Do pierwszej warstwy podkładu przykleja się płótno. Od strony technicznej nadaje ono gruntowi sprężystości i zabezpiecza przed pęknięciami. Ma także to swoje znaczenie teologiczne. Przypomina, że Ciało Jezusa było owinięte po śmierci w płótno, a także, o czym przypomina Tradycja, Jego wizerunek został utrwalony na takiej samej materii. Tę prawdę zawiera w sobie ikona *Acheiropoietes*, *Spas Nerukotwornyj*, Mandylion (gr. mandylion – chusta) – wizerunek Zbawiciela „nie ręką uczyniony”, „ikona ikon”. Jest ona efektem legendy, według której książę Osroene Abgar V miał być uzdrowiony z trądu spojrzeniem na wizerunek Jezusa odbity wcześniej na chuście. Legenda ta przypomina, że ikona jest cudem boskiej mocy a nie ludzkich umiejętności; jest wizją a nie portretem; może także posiadać moc cudotwórczą⁴. Na przyklejone do deski płótno nakłada się kolejne warstwy gruntu, które wyschnięte i wypolerowane dają gotowy podkład pod wizerunek. Kolejną czynnością ikonografa jest szkic, wykonany najczęściej według obowiązujących kanonów, i przeniesienie go na deskę.

W ikonach niezwykle ważną treść ma symbol złota. To szczyt kolorów, który oddaje transcendencję świętości. Jest ono „jedynym kolorem”, jak jeden jest Bóg. Złoto było darem złożonym Bogu – Człowiekowi przez Mędrców ze Wschodu (por. Mt 2,21). Ozłocona była Arka Przymierza (por. Wj 25). Z wypalonym i oczyszczonym w ogniu złotem porównywane jest zbawienie i przemienienie ludzkiej duszy (por. Za 13,9). Będąc najcenniejszym kruszcem, złoto służy do wyrażenia najcenniejszych wartości duchowych, jakie mogą być udziałem człowieka. Dlatego kolejnym etapem tworzenia ikony jest jej złocenie: złote tło, nimby świętych, blask wokół postaci Chrystusa, Jego szaty⁵. Do pozłacania używa się złotych płatków lub jego proszku. Techniki stosowane w malarstwie to pozłacanie na pulment i na mikstion⁶.

Ikony na desce pisze się temperą, choć znane są też ikony enkaustyczne (np. z klasztoru św. Katarzyny na Półwyspie Synajskim). Najpierw ikonograf

⁴ Por. M. BIELAWSKI, *Blask ikon*, Kraków 2005, 13-14.

⁵ Por. I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, Warszawa 1998, 32.

⁶ Na temat technik złocenia ikon patrz <http://www.ikona.art.pl/zlocenia.php>, 27.09.2011 r.

maluje z naturalnych, ciemnych pigmentów podkład pod wizerunek, który kolorystycznie odpowiada szatom i ciału zamierzonych postaci. Jest to tak zwany *sankir*. Pigmenty kanonicznej ikony pochodzą zawsze ze świata natury, „z prochu ziemi”. Medium, spoiwem jest dla nich, co w rezultacie daje farbę temperową, jest żółtko kurze, woda destylowana, którą można zastąpić białym winem, piwem bądź naturalnym kwasem chlebowym.

Technika pisania ikon jest swoistym wydobywaniem się światła z ciemności – od kolorów ciemnych do jasnych, z prochu ziemi, na której ciąży przekleństwo grzechu, do Boskiego światła, które nie zna ciemności, jest wieczne. Życie ikony potęgują tzw. bliki, uzyskiwane przy pomocy białego koloru i kontur. Dzięki tej technice w ikonę zostaje tchnięte życie. Dzięki blikowaniu zostają uwydatnione źrenice oczu, twarz, dłonie. Ikona zostaje obdarzona blaskiem świętości Boga, ożywiona Jego energią.

Wykończeniem ikony jest podpis. W Biblii to, co nie ma imienia nie istnieje. W stwórczym akcie Boga, to zaczęło istnieć miało swoje konkretne imię. Każde imię ma swoje znaczenie. Poznać kogoś z imienia znaczy wnikać w jego serce, być z nim w bliskiej zażyłości⁷.

Świat ikony to przede wszystkim chrześcijański wschód. Najwięksi ikonografowie, wystarczy wspomnieć Andrieja Rublowa, byli mnichami tworzącymi w monastyrach, skitach i innych centrach pogłębionej duchowości chrześcijańskiej. Mieli więc doskonałe warunki, by doświadczać tego, co niewidzialne i objawiać to w formach plastycznych. Służyły temu reguły *ikonopisanija*: «przed rozpoczęciem pracy przeżegnaj się; módl się w milczeniu i daruj swym winowajcom; pracuj w skupieniu nad każdym szczegółem swej ikony, jakbyś pracował przed samym Bogiem; w czasie pracy módl się, by wzmocnić się fizycznie i psychicznie; unikaj przede wszystkim zbędnych słów i zachowuj ciszę; swe modlitwy kieruj w szczególności do tych świętych, których oblicza malujesz; pilnuj, by umysł twój nie rozpraszał się, a święty będzie blisko ciebie; gdy masz wybrać kolor, wyciągnij w głębi swego serca rękę do Boga i spytaj Go o radę; nie bądź zazdrosny o pracę swego bliźniego; jego powodzenie należy również do ciebie; gdy twa ikona jest już skończona, podziękuj Bogu, że w miłosierdziu Swym obdarzył cię łaską malowania świętych wizerunków».

⁷ Por. M. BIELAWSKI, *Oblicza ikony*, Kraków 2006; K. ONASCH, A. SCHNIEPER, *Ikony. Fakty i legendy*, Warszawa 2002, 233-260; <http://www.beskid-niski.pl/index.php?pos=/lemkowie/religia/ikony1> 27.09.2011 r.

2. „Światło ze Wschodu” na chrześcijańskim Zachodzie

Jednakże ikonografia bizantyjska już we wczesnym chrześcijaństwie przedzierała się w świat kultury łacińskiej i ma w nim do dziś swoje niezmiernie ważne miejsce. Wystarczy wspomnieć bizantyjskie mozaiki z kościoła San Vitale w Rawennie, czy mające to samo pochodzenie kulturowe, liczne zabytki stolicy zachodniego chrześcijaństwa – Rzymu. Podobnie to, co było instynktem kultury zachodniej docierało na wschód, jak chociażby styl, który wypełnił Sankt Petersburg. Tak jest dziś do dziś. Wśród ikonografów świata zachodniego, czerpiących inspiracje z tradycji bizantyjskiej jest Marko Ivan Rupnik, słoweński jezuita, wybrany teolog, profesor papieskich uniwersytetów Rzymu, autor licznych teologicznych publikacji. Rupnik uczył się malarstwa w Akademii Sztuk Pięknych w Rzymie, a teologii w słynnym Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Jest dyrektorem, istniejącego przy Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie, Centrum Studiów i Badań „Ezio Aletti”, które prowadzi badania nad chrześcijańskim wschodem i realizuje wiele projektów kulturalnych propagujących sztukę i kulturę sięgającą wzorców bizantyjskich. Tam też znajduje się atelier, gdzie powstają przy pomocy różnych technik ikony – tworzona przez Rupnika od wielu lat teologia linii i koloru. Ulubioną techniką ikonograficznej twórczości artysty-teologa jest mozaika. W ciągu ostatnich lat w pracowni Rupnika powstały kartony, które zostały przeniesione w mozaiki wypełniające przestrzenie architektoniczne znaczących dla zachodniego chrześcijaństwa miejsc: kaplicy *Redemptoris Mater* w watykańskim Pałacu Apostolskim, bazyliki Matki Bożej Różańcowej w Lourdes, nowego sanktuarium Najświętszej Trójcy w Fatimie, czy nowej bazyliki-sanktuarium św. Ojca Pio w San Giovanni Rotondo.

Twórczość Rupnika wyraża to, co w architekturze sakralnej najważniejsze: liturgia i ikonografia dopełniają się tak, aby przekraczający próg świątyni i uczestniczący w świętych misteriach mógł jak najpełniej przeżyć i zasymilować to, co Kościół w nich ofiaruje. Teologia więc i liturgia winne stanowić kanon dekoracji chrześcijańskiej świątyni, szeroko rozumianego piękna sztuki liturgicznej⁸. Zakłada to wprowadzenie ludzkiej zmysłowości na drogę ascezy tak, aby upodobanie mające swoje źródło w zmyśle wzroku, w doświadczeniu estetycznym dotarło ostatecznie do świata przenikniętego Bogiem – Trójcą, a więc miłością, bo jak naucza św. Jan Apostoł,

⁸ T. SPIDLIK-M. I. RUPNIK, *Mowa obrazów*, Warszawa 2001, 12.

zwany w tradycji Kościoła wschodniego Teologiem: «Bóg jest miłością» (1J 4,16). W filozofii chrześcijańskiej prawdziwe piękno przeniknięte jest Bożą miłością, jest efektem działania Ducha Świętego oraz tak zwanej synergii człowieka, która w przypadku sztuki sakralnej polega na działaniu artysty podporządkowanego natchnieniom Ducha. Inaczej jest to współpraca mająca na celu osiągnięcie piękna, które jest w Chrystusie – w Jego bosko-ludzkiej naturze.

Twórczość ikonografa, z przeznaczeniem świątynnym, jest więc ściśle podporządkowana przestrzeni architektonicznej z jej konkretnym przeznaczeniem: na liturgię i inne sprawowane w niej akty pobożności, które zawsze mają jeden cel – jednoczenie się z Bogiem życia. Z tego też powodu przestrzeń ta musi to być ożywiona na miarę życia, dla którego została stworzona⁹.

Ikonografia przemawia właściwym sobie językiem, który nie tylko wyraża misterium, ale także czyni go obecnym. W ikonie istnieje swoisty charakter sakramentalny, który potencjalnie rozciąga się na całe stworzenie i realizuje się w takim stopniu, w jakim rzeczywistość poddaje się uświęcającemu działaniu Ducha Świętego. Tradycja kościelna pierwszych dzieściu wieków chrześcijaństwa łączyła sztukę liturgiczną ze Słowem Bożym i sprawowanym kultem. To właśnie z tego względu mówi się o „sakramentalności sztuki”. Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego ikonografia czyni obecnym to, co przywołuje? Według starożytnej tradycji ikonograficznej prostota i istota stają się bezpośrednio obecne. Obecność ta przywołuje konieczność właściwie pojętej ascezy, która sprawia, że to, co pozornie tylko zewnętrzne może ukierunkować się na głębię, a to, co pozornie zbyteczne na konieczne, istotowe. Zakłada to pewne ograniczenia szczegółów dekoracyjnych, które służą jedynie względom estetycznym¹⁰.

Przypatrzmy się wspomnianym realizacjom ojca Marka Ivana Rupnika, aby odnaleźć w nich założenia, o których mowa wyżej. Spośród licznych jego prac do prezentacji zostały wybrane trzy. Po pierwsze, dlatego, że w całości są jego dziełem (słynne mozaiki z kaplicy *Redemptoris Mater* w Watykanie to efekt prac zespołu i sugestii kard. Tomasza Spidlika). Po drugie, znajdują się one w najważniejszych miejscach pielgrzymkowych zachodniego chrześcijaństwa: dwóch pierwszych związanych z objawieniami Matki Bożej (Fatima i Lourdes) i w końcu z grobem jednego z najbardziej

⁹ Por. I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, 41.

¹⁰ Por. T. D. ŁUKASZUK, *Obraz święty – ikona w roli sacramentale obecności*, w: A. Napiórkowski (red.), *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, Kraków 2003, 64.

znanych świętych minionego stulecia ojca Pio z Pietralciny (1887-1968). Noszą też one w sobie szczególne znamię spotkania wschodu z zachodem i świadczą o pięknym, komplementarnym współistnieniu tych dwóch chrześcijańskich tradycji.

3. Ikonograficzne założenie Nowego Sanktuarium Najświętszej Trójcy w Fatimie

Inspiracją dla mozaiki, stworzonej w wrześniu 2007 r. w Nowym Sanktuarium Najświętszej Trójcy w Fatimie stał się ojcu Rupnikowi 22 rozdział Apokalipsy św. Jana Apostoła opisujący wizję placu miasta, w centrum którego znajduje się tron Boga i Baranka w otoczeniu niezliczonej ilości sług. Wszyscy oni są zanurzeni w Boskim świetle. Dlaczego Rupnik sięgnął do Apokalipsy? Bez wątplenia treści objawień Matki Bożej w Fatimie (jednych z nielicznych uznanych oficjalnie przez Kościół) mają wymiar apokaliptyczny. Stanowi je przesłanie o miłosiernej miłości Boga do człowieka, przede wszystkim słabego i odrzuconego. Autor w swoim ikonograficznym przedstawieniu posłużył się przede wszystkim, w odpowiedzi na treść wspomnianej apokaliptycznej wizji św. Jana, kolorem złotym. Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa kolor ten symbolizował blask świętości i wierności Boga, który nigdy nie gaśnie. Dlatego całe fatimskie prezbiterium jest zanurzone w takim właśnie świetle. Ta dynamika światła została wzmocniona w trzech miejscach kolorem czerwonym dla jeszcze głębszego podkreślenia misterium i świętości w Bogu. W sztuce starożytnej złoto z czerwienią nawiązywało do sacrum, do tego co duchowe, a «kontrast złota i koloru miały sprawiać, że promieniowanie barwy jest osłabione, że „światłem o najwyższej mocy” jest złoto. Wpatrywanie się w czyste złote tło sprawia, że kolory zdają się znikać»¹¹. W zamiarze artysty przekraczający próg świątyni miał stawać się uczestnikiem prawdziwego piękna, uczestnikiem świata przenikniętego światłem i miłością. W teologii piękno rozumiane jest jako wypełnienie miłości, jest jej odbłaskiem. Tak więc komunია i miłość wypełniły treść tła dla rozgrywającego się na nim wydarzenia. Jakiego? Rupnik, wspierając się o ikonograficzną tradycję chrześcijańskiego wschodu, podejmuje próbę ukazania Niebiańskiego Jeruzalem – wizji opisanej szczegółowo przez św. Jana w Apokalipsie. W centrum przedstawienia jest Baranek w złocie – źródło prawdziwego światła (por. J 1,4). Dlatego wypływają z niego strumienie światła. Święci otaczający Baranka wykonani są w stonowanych kolorach. To

¹¹ B. ELWICH, *Ikona*, 136. Por. K. ONASCH-A. SCHNIEPER, *Ikony. Fakty i legendy*, 281.

dla podkreślenia, że są w świetle, że mają swój udział w Baranku, są ze światła, choć nie są światłem, światło otrzymali, pozwolili, by ono ich oświeciło, przeniknęło. Oznacza to, według zamierzeń autora, że święci to ci, którzy przyjęli dar Boskiego życia i dlatego są przeniknięci światłem, uczestniczą w świetle niegasnącym.

Z lewej strony widza (po prawicy Baranka), pośród świętych wyszczególniona jest Maryja, Theotokos – Matka Boga wraz z trojgiem wizjonerów: Hiacyntą, Franciszkiem i siostrą Łucją. Pierwsi – Hiacynta i Franciszek symbolizują w mozaice pierwotne pragnienie chrześcijan – jak najszybciej zjednoczyć się na wieczność z Bogiem (rzeczywiście umarli w bardzo młodym wieku). Łucja na to zjednoczenie oczekiwała najdłużej. Za nimi ustawieni są apostołowie. Boski orszak zamykają archaniołowie. Pośród nich wyróżnia się Archanioł Gabriel ze zwojem w ręku, bo zwiastował Słowo, które w Maryi stało się Ciałem. W gronie warto jest zauważyć Włodzimierza i Olgę, świętych Kościoła wschodniego, którzy dali początek chrześcijaństwu na Rusi. Zdaje się, że Autor umieścił ich tam z racji na ścisły związek między objawieniami fatimskimi i Rosją.

Z prawej strony widza (po lewicy Baranka) widzimy w tradycyjnym, zewnętrznym nieładzie św. Jana Chrzciciela. To właśnie on rozpoznał w Jezusie z Nazaretu «Baranka, który gładzi grzech świata» (J 1,29). Za nim są apostołowie i archaniołowie. Ostatni to anioł sądu z symboliczną szalą w ręku. W „niezliczonym tłumie” można zauważyć św. Elżbietę Portugalską i bł. matkę Teresę z Kalkuty. Spod tronu Baranka wypływa woda – woda Bożego życia, symbolizująca Ducha Świętego, który ogarnia i przenika całą historię, wszystkich ludzi, cały wszechświat. Z dwóch stron Baranka widoczne jest apokaliptyczne drzewo życia, które rodzi owoce dwanaście razy, co miesiąc, a jego liście służą narodom jako lekarstwo (Ap 22,2).

Całość przedstawienia nawiązuje w swojej formie i postaciach ją wypełniających do bizantyjskiego przedstawienia ikonograficznego *Deesis* (modlitwa): świętych, którzy zanoszą modły do Chrystusa w chwale (najbliżej są ci, których modlitwa jest uważana za bardziej skuteczną – Bogarodzica i św. Jan Chrzciciel, za nimi święci, wszyscy nieustannie wielbiący Baranka)¹².

¹² Por. T. SPIDLIK-M. I. RUPNIK, *Mowa obrazów*, 113; <http://www.centroaletti.com/ita/opere/europa/54.htm>

4. Synteza stylistyki wschodniej i zachodniej w Bazylice Różańca w Lourdes

W grudniu 2007 roku Marko Ivan Rupnik, w jednym z najsłynniejszych sanktuariów maryjnych Kościoła rzymskokatolickiego – Lourdes, dokładnie przy wejściu do neogotyckiej bazyliki Różańca (tak zwanej dolnej), wykonał mozaiki scen ewangelicznych do różańcowych tajemnic światła. Z mistrzowskim kunsztem zostały one wkomponowane w dziewiętnastowieczne formy architektoniczne. Temat realizacji nie jest przypadkowy. Odnosi się on do tytułu kościoła, jak również i do ogłoszenia przez Jana Pawła II czwartej części różańca – zwanej tajemnicami światła, właśnie podczas pielgrzymki do Lourdes (2004 r.).

Pierwsza mozaika (fot. 2) to chrzest Jezusa w Jordanie. Chrystus w dekorowanej ścianie zajmuje najniższe miejsce – objawia w ten sposób prawdę o człowieku, zniża się ku człowiekowi, staje się do niego podobny we wszystkim, oprócz grzechu (por. Hbr 4,15). Ubranie Jezusa (opasane biodra) przywołuje wydarzenie krzyża po to, by ukazać związek chrztu z Paschą – odkupieniem człowieka. Według teologii chrześcijańskiej przez chrzest człowiek zostaje uwolniony od grzechu i staje się miejscem teofanii – objawienia się Boga, depozytariuszem zbawienia. W ikonie chrztu Zbawiciela Rupnik ukazał, że w sakramencie materia – woda staje się „przejrzysta”, przeniknięta światłem. Jan Chrzciciel, udzielający chrztu swojemu Zbawicielowi, ukazany jest, w nawiązaniu do ikonograficznej tradycji wschodu, jako wielki asceta, wskazuje na Chrystusa – Baranka, Odkupiciela człowieka. Jest on świadkiem wydarzenia, w którym Jezus, Bóg – Człowiek przyjmuje na siebie wszystko, co jest udziałem rodzaju ludzkiego, zanurza to w wodzie, by w niej obumrzeć do nowego życia¹³.

Wesele w Kanie Galilejskiej, druga w cyklu mozaik (fot. 3), według ikonograficznego przekazu Rupnika powiązane jest z misterium paschalnym, z tajemnicą męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Chrystus na weselu w Kanie przedstawiony jest przez artystę z raną w boku – to dla podkreślenia oblubieńczego i paschalnego charakteru Jego posłania. Otwarty bok Chrystusa, z którego wypływa krew i woda przywołuje w teologii chrześcijańskiej rzeczywistość Kościoła Oblubienicy i Mistycznego Ciała Chrystusa – narodzonego na krzyżu z przebitego boku. W języku Biblii oblubienica i oblubieniec, mąż i żona są symbolem relacji, w jaką Bóg wchodzi z czło-

¹³ Por. M. BIELAWSKI, *Blask ikon*, 63.

wiekem. W rozumieniu biblijnych ksiąg mądrościowych (Księga Mądrości i Mądrość Stracha) słowa wypowiedane przez Maryję «Nie mają wina» (J 2,3) mogą być interpretowane jako «Nie mają miłości». Skoro więc małżonkowie są obrazem Kościoła, to słowa te mogą też wyrażać skutek religii wyprowadzonej poza nawias miłości, religii zredukowanej do formalizmu, prawa, moralności. W języku Kościoła kamienne stągwie mogą znaczyć jałowość religii w której prawo nie jest już tylko strażnikiem prawdziwej religijności, ale stało się podstawą, czymś najistotniejszym, jednakże pozbawionym ożywiającego ducha. W ikonograficznym przekazie Rupnika religia bez miłości staje się bezpłodnym jarzmem, które wywołuje alergię na wszystko, co związane jest z religijnością. Stąd nowożeńcy przedstawieni na mozaice są smutni – brakuje im miłości. Słowa Maryi «Zróbcie wszystko cokolwiek wam powie» (J 2,5) wskazują na źródło miłości – Jezusa, który wprowadza człowieka w nowe życie, w swoje życie, które jest samą miłością¹⁴.

Mozaika „Głoszenie Królestwa Bożego i wezwanie do nawrócenia” przedstawiona jest na dwóch panelach. Na pierwszym (fot. 4) artysta przedstawił Chrystusa po zmartwychwstaniu, który objawia się apostołom w Wieczerniku, do którego wchodzi przez zamknięte drzwi i ogłasza nową rzeczywistość Królestwa wyrażoną w tchnieniu Duchem, w odpuszczaniu grzechów. Dzieje się to „ósmego dnia”, który jest całkowicie różny w dziejach zbawienia człowieka od „dnia siódmego”. I choć drzwi na mozaice pozostają zamknięte, ale otwarci stają się apostołowie – uczestnicy nowego, wiecznego światła. Drugi panel (fot. 5) przedstawia scenę uzdrowienia paralityka, którego spuszczone przez otwarty dach wprost przed nauczającego Jezusa (por. Mk 2,1-12). Zbawienie staje się przez odpuszczenie grzechów i odnawia relację z Bogiem. Chrystus uzdrawia paralityka przez odpuszczenie grzechów przywracając go nie tylko do zdrowia fizycznego, lecz także do zażyłej relacji z Bogiem. Przez to wyzwala go z przeznaczenia śmierci do życia w Bogu. Fizyczne uzdrowienie jest łatwiejsze od duchowego, którego może dokonać tylko Bóg. Znaczy to, że można być uczestnikiem „ósmego dnia”, można mieć udział w życiu Boga będąc chorym fizycznie. Ale może być także na odwrót: można być zdrowym fizycznie, ale nie uczestniczyć w zbawieniu. Jezus uzdrawia paralityka, aby wskazać, że odpuszczenie grzechów jest tak samo możliwe, jak podniesienie się z łoża choroby zdrowemu¹⁵.

¹⁴ Por. <http://www.centroaletti.com/ita/opere/europa/55.htm>

¹⁵ Por. tamże.

W mozaice Przemienienia Pańskiego (fot. 6) Rupnik ukazuje Jezusa jako jedyne światło, dlatego wszystko wokół jest w ciemności. Oczy apostołów „otwierają się”, aby ujrzeć to światło na obliczu Chrystusa, którego w niedalekiej przyszłości zobaczą zeszepeconego na krzyżu. Mojżesz i Eliasz – prawo i prorocy zaświadcza swoją obecnością, że ich misja została zrealizowana i znajdzie już tylko swoje dopełnienie w misterium paschalnym, które stanie się gwarancją wejścia na drogę, na której człowiek doświadcza miłości. Eliasz przedstawiony jest przez artystę ze zwojem pergaminu w dłoniach, Mojżesz z kamiennymi tablicami Dekalogu. Są oni wyżsi od apostołów dla podkreślenia, że nie istnieje Nowy Testament bez Starego, lub też, że w Starym Testamencie zawiera zapowiedzi nowotestamentalnego światła¹⁶.

Przejście z ciemności do światła ukazuje mozaika ustanowienia Eucharystii (fot. 7a i 7b). Przez chrzest chrześcijanin zostaje wszczepiony w Chrystusa, wyrwany z ciemności do światła. W Eucharystii staje się on uczestnikiem Krwi Chrystusa i jest nią nieustannie karmiony. Chrystus ofiaruje się każdemu, kto uczestniczy w Eucharystii, a uczestnictwo to staje się udziałem w misterium paschalnym, w którym wydał siebie w ręce ludzi, aby w ten sposób okazać swoją nieskończoną miłość. Mozaika jest tak skomponowana, że Piotr, Jakub i Jan otrzymują do spożywania pierwszą postać eucharystyczną – chleb, zaś pozostałych dziewięciu pije z kielicha zbawienia. Dłonie apostołów przykrywa szata – symbol największego szacunku wobec Eucharystii. Gest ten tradycja łączy z odkrytymi dłońmi Adama i Ewy, które sięgnęły po owoc zakazany. Przykryte dłonie świadczą o świadomości bycia niegodnym w zetknięciu się z największą świętością – Ciałem i Krwią Chrystusa. Jedynym, który ma dłonie odkryte jest Judasz. Trzyma w nich sakwę ze srebrnikami. Zdaje się być sparaliżowany ich posiadaniem. Jako jedyny nie przyjmuje komunii. W efekcie izoluje się od wspólnoty karmionej Chrystusem, co w ostateczności znaczy śmierć, bowiem życie gwarantuje jedynie komunie rozumiana jako jednoczenie się człowieka z Bogiem¹⁷.

¹⁶ Por. tamże; M. BIELAWSKI, *Blask ikon*, 71.

¹⁷ Por. tamże; L. BASTIAANSEN, *Ikony Wielkiego Tygodnia*, Kraków 2005, 31.

5. Życie Świętego Kościoła Rzymskokatolickiego zapisane w bizantyjską stylistyką (Kościół św. Ojca Pio w San Giovanni Rotondo)

Wiosną tego roku Marko Ivan Rupnik został zaproszony do wypełnienia dekoracjami mozaikowymi krypty w kościele – sanktuarium św. Ojca Pio w San Giovanni Rotondo. Projektując to założenie artysta wziął pod uwagę specyfikę miejsca: sanktuarium, do którego przybywają z całego świata liczni pielgrzymi. W tradycji chrześcijańskiej pielgrzymka oznacza ćwiczenie duchowe, całe chrześcijańskie życie, które jest drogą u kresu której spotyka się Boga. Rozważając życie świętych kontempluje się taką właśnie drogę. Od wieków chrześcijanie pielgrzymowali do miejsc związanych albo z życiem Jezusa, albo świętych. Pielgrzymuje się w różnych intencjach. Przy pielgrzymowaniu podejmuje się wysiłek – ascezę mającą na celu porzucenie zła i zwrócenie się ku dobru, ku życiu w Bogu, życiu w miłości. W czasie pielgrzymowania pozostawia się za sobą coś, co przynależy do „człowieka starego” a wędruje się ku temu, co określone jest mianem „człowieka nowego”¹⁸.

W tradycji chrześcijańskiej istnieje przekonanie, że wspólnota z czczonym świętym, naśladowanie go pozwala na postęp w życiu duchowym, czyniąc podobnym do niego przez łaskę, która działa we wspólnocie z nim. Pielgrzym, który przybywa do San Giovanni Rotondo, wchodząc do bazyliki, chce dojść możliwie najbliżej grobu Ojca Pio. Zamysłem artysty było więc, aby poprzez ikonografię i architekturę ukazać, że dojść do Świętego nie znaczy osiągnąć zbliżenie fizyczne, dotknąć sarkofagu, który kryje jego ciało, ale raczej trzeba przejść drogę duchową, aby znaleźć się przy nim poprzez miłość, Ducha i życie Boże. Rupnik poprzez swoje założenie ikonograficzne zamierzał jakby wyhamować zmierzających do grobu Pio pielgrzymów i wprowadzić ich na drogę wiary, modlitwy, pomóc zrozumieć i pojąć sens chrześcijańskiego życia, które przekracza ramy życia fizycznego, otrzymanego od rodziców, życia, które kończy się śmiercią fizyczną i przypomnieć o innym życiu, którego początek wyznacza chrzest, życiu, które w człowieku się rozwija, dojrzewa aż do osiągnięcia nieśmiertelności. Na tej drodze pielgrzym spotyka w ikonografii Rupnika dwóch znaczących dla miejsca świętych: Franciszka i Pio. Proponuje przyjaźń z nimi. W niej

¹⁸ Por. R. BYRNE, «Itinerario. Crescita e sviluppo nella vita spiritualis», w: *Nuovo Dizionario di Spiritualita'*, Citta' del Vaticano 2003, 373.

pielgrzym poprzez obrazowaną w życiu świętych walkę duchową, wyrzeczenie się zła, prośbę o przebaczenie, zwycięstwo nad namiętnościami i pokusami osiąga kryptę. Ta zaś wypełniona jest mozaikami przedstawiającymi sceny ewangeliczne, które zwracają się ku kolumnie, na której widnieje wizerunek Chrystusa Pantokratora – Chrystusa w chwale (fot. 8 a i 8b). Przechodząc w towarzystwie dwóch świętych, pielgrzym dochodzi do Chrystusa Ewangelii, poprzez którego może osiągnąć pełnię życia. Rupnik chciał przez to wyrazić, że ciało ojca Pio spoczywa w Chrystusie, wewnątrz kolumny, pomiędzy Pantokratozem i aniołem, a pielgrzym przechodząc drogę do grobu świętego ma szansę uświadomienia sobie, że poprzez oczyszczenie, walkę i rozeznawanie duchowe, pogłębioną ascezę może w swoim osobistym życiu dojść do tego celu, który osiągnął ojciec Pio¹⁹.

Zakończenie

Ikonografia ojca Marka Ivana Rupnika, w zaprezentowanych realizacjach i w całości twórczości, pokazuje prawdę o jedności chrześcijaństwa wyrażaną w dwóch tradycjach: wschodniej i zachodniej. Sam artysta określa siebie jako poszukiwacza form, które stworzą kulturę szanującą człowieka bez względu na to, jaka jest jego kulturowa przynależność. Bez względu na zamierzenia artysty – teologa, ikonografia, która wypełniła przestrzeń architektoniczną prezentowanych obiektów pokazuje mowę obrazów zrozumiałą nie tylko na wschodzie, lecz również na zachodzie. Można więc powiedzieć, że to swoista sztuka ekumeniczna, która posługuje się językiem rozumianym przez wszystkich wierzących w Chrystusa, bez względu na przynależność konfesyjną. Sztuka Rupnika określana jest przez krytyków jako „teologia chrześcijańska w bizantyjskich formach”. Zaprezentowane realizacje są bez wątpienia tego przykładem.

¹⁹ Por. M. I. RUPNIK, «I mosaici. Un riflesso della bellezza di Cristo», *Voce di Padre Pio* 7/8(2009), 62. Teologia i mistyka mozaik M. I. Rupnika z San Giovanni Rotondo por. M. I. RUPNIK, *Il cammino dell'uomo nuovo. Con san Francesco e san Pio da Pietralcina*, Roma 2009.

**THEOLOGY OF ART FORMS. STUDY OVER SOME
OF THE ASSUMPTIONS ICONOGRAPHIC
OF FR. M. I. RUPNIK**

SUMMARY

Icon is a synthesis of theology and art. The article is to attempt the present Christian understanding of icons based on the work of Fr. Mark Ivan Rupnik.

Mark Ivan Rupnik is a Slovenian Jesuit, theologian and iconographer. He creates in Rome, the heart of Western Christianity. His productions create a sacred space in the places that are important to Latin rite Christians, such as the chapel of “Redemptoris Mater” at the Vatican Apostolic Palace, Our Lady of the Holy Rosary Basilica in Lourdes, France, the new shrine of the Holy Trinity in Fatima, Portugal, and the new Basilica-Shrine of Padre Pio in San Giovanni Rotondo, Italy. This lecture is to an attempt to present Rupnik’s creativity in the context of his particular interest in the Christian East, which in his iconography meets complementarily with the Christian culture of the West.

JUSTYNA SPRUTTA

ŚW. JAN CHRZCICIEL JAKO ANIOŁ PUSTYNI W MALARSTWIE IKONOWYM

Postać św. Jana Chrzciciela jako Anioła Pustyni znana jest jedynie w sztuce chrześcijańskiego Wschodu. Obdarzony u ramion parą wielkich, wyrażających Bożą moc skrzydeł¹, ten ostatni ze starotestamentowych proroków wieńczy dzieje dawnego Izraela, inicjując nadejście epoki Nowego Testamentu². Określany greckim mianem – *Prodromos* (czyli „Poprzednik”) – zwiastuje jako posłaniec (*angelos*, stąd wspomniany temat w sztuce wschodniochrześcijańskiej) przyjsie Boga Wcielonego, Jezusa Chrystusa³.

¹ Skrzydła są także atrybutem Jezusa Chrystusa, np. w ikonach *Anioł Wielkiej Rady*, ukazujących naturę Zbawiciela przed Wcieleniem. Por. A. TRADIGO, *Ikony i święci prawosławni*, tłum. E. Maciszewska, Warszawa 2011, s. 226; K. KŁAUZA, *Teokalia. Piękno Boga. [Prolegomena do estetyki dogmatycznej]*, Lublin 2008, s. 167-168; K. ONASCH, A. SCHNIEPER, *Ikony. [Fakty i legendy]*, tłum. Z. Szanter, M. Smoliński, H. Paprocki, Warszawa 2007, s. 138; tamże, s. 167. Należy też wskazać w tym miejscu na ikony *Chrystus Ukrzyżowany Serafin* (inaczej: *Dusza Chrystusa*), wzorujące się na zachodnim *Tronie Łaski*. Por. tamże, s. 138-139. Jako uskrzydłonego ukazywano też św. Hipacego, np. w moskiewskiej cerkwi pw. Św. Hipacego (Wniebowstąpienia), co uzasadniano jego narodzeniem się z Ducha Świętego. Por. B. DĄB-KALINOWSKA, *Między Bizancjum a Zachodem. Ikony rosyjskie XVII-XIX wieku*, Warszawa 1990, s. 19. Por. tamże, s. 71. O skrzydłach św. Jana Chrzciciela-Anioła Pustyni następująco wypowiada się E. Trubieckoj: „W wyniszczeniu ciała święty [Jan Chrzciciel – J. S.] znajduje w sobie moc dla radosnego wysiłku duchowego: na ikonie wyrażają to potężne i przepiękne skrzydła. Jest to wzlot ku wyższej radości”. E. TRUBIECKOJ, *Kolorowa kontemplacja. [Trzy szkice o ikonie ruskiej]*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1998, s. 20-21. Jednakże mnich Eutymiusz oraz ojcowie Wielkiego Soboru Moskiewskiego (XVII w.) uważali ukazujące uskrzydłonego Prodrmosa ikony za kolidujące z historyczną prawdą, ponieważ święty ten nigdy nie posiadał skrzydeł (ich rozpostarcie oznacza realizację przez św. Jana Chrzciciela zleconej mu misji). Por. L. USPIENSKI, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2009, s. 270-271.

² Cerkiew czci pamięć św. Jana Chrzciciela 7 lipca (Narodzenie), 11 września (Ścięcie), 9 marca i 11 września (Odnalezienie głowy św. Jana Chrzciciela) oraz 20 stycznia (Sobór św. Jana Chrzciciela). *Święci Cerkwi prawosławnej*, tłum. i oprac. J. Charkiewicz, Białystok 1996, s. 267.

³ Por. Mk 1, 2; 1, 7; Mt 3, 11; Łk 3, 16. Św. Jan Chrzciciel jest poprzednikiem Jezusa Chrystusa także w odniesieniu do nauczania i męczeńskiej śmierci. Por. M. BRANICKA, S. SKRZYNIARZ, *Nieznana ikona Jana Chrzciciela Anioła Pustyni z początku XVII wieku w Muzeum Sprzętu Gospodarstwa Domowego w Ziębicach*, w: *Sztuka średniowiecznego Wschodu i Zachodu*.

Jest on zatem – jak tytułuje go liturgia wschodnia – „jasną gwiazdą zarananą”, wskazującą na „jutrzenkę Świtu” swoim wzejściem na niebie⁴. Nazywany również „Aniołem na ziemi” oraz „Człowiekiem nieba”⁵, św. Jan Chrzyciel nawiązuje do prorocstwa Malachiasza, mówiącego o – poprzedzającym nadejście Mesjasza – Aniele Przymierza⁶.

Prodromos, wyobrażany w szacie z wielbłądziej sierści⁷ i himationie, widnieje w ikonach przede wszystkim jako „zamieszkujący” pustynię asceta⁸. Apokryficzny *Żywoł grecki św. Jana Chrzyciela*, przypisywany św. Markowi Ewangelicie mówi, że „z rozkazania Ducha Świętego narodził się św. Jan Chrzyciel – wypełnienie Prawa i Proroków, Zwiastun i Poprzednik Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. [Następnie – J. S.] napełniony Duchem Świętym udał się na pustynię”⁹. Znalazłszy się na niej, *Prodromos* miał wzbudzić w całym stworzeniu radość, ponieważ jego przyjsie w to odludne miejsce niosło ze sobą nadzieję na rychłe nadejście Zbawiciela. Liturgia wschodnia kieruje do pustyni następujące wezwanie: „wesel się pustynio”, wskazując w innym jeszcze miejscu, że „wszelkie stworzenie

[*Osiągnięcia i perspektywy poznawcze u progu XXI wieku*], Kraków 2002, s. 87-88. W św. Janie Chrzycielu widziano również – zrównanego rangą z archaniołem Gabrielem – zwiastuna Ewangelii. Św. Teodor ze Studionu postrzega św. Jana Chrzyciela jako wcielonego anioła. Tamże.

⁴ P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 253.

⁵ Por. J. FOREST, *Modlitwa z ikonami*, tłum. E. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999, s. 179-180; P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 260; tamże, s. 254; T. Špidlík, M. I. Rupnik, *Mowa obrazów*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2001, s. 125.

⁶ MI 3, 1. Por. M. JANOCHA, *Ikony w Polsce. [Od średniowiecza do współczesności]*, Warszawa 2008, s. 312; A. TRADIGO, *Ikony i święci prawosławni*, s. 115.

⁷ Szatę z wielbłądziej sierści miał wręczyć św. Janowi Chrzycielowi, jeszcze jako dziecku, anioł. Legendy mówią, że rosła ona wraz ze św. Janem Chrzycielem. Por. J. MARECKI, L. ROTTER, *Jak czytać wizerunki świętych, [Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych]*, Kraków 2009, s. 304.

⁸ E. TRUBIECKOJ pisze: „Być może w całym ruskim malarstwie ikonowym nie ma bardziej charakterystycznego upostaciowania ideału ascetycznego niż oblicze Jana Chrzyciela”. E. TRUBIECKOJ, *Kolorowa kontemplacja*, s. 20.

⁹ *Żywoł grecki św. Jana Chrzyciela przypisywany św. Markowi Ewangelicie*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. [Św. Józef i św. Jan Chrzyciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi]*, red. M. Starowieyski, tłum. i oprac. R. Zarzeczny, Kraków 2003, s. 580, pkt. 1. Apokryf *Żywoł św. Jana Chrzyciela przypisywany biskupowi egipskiemu Serapionowi* podaje, że „łaska Boża była na jego [*Prodromosa* – J. S.] obliczu, a on sam wzrastał umacniany przez Ducha”. *Żywoł św. Jana Chrzyciela przypisywany biskupowi egipskiemu Serapionowi*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. [Św. Józef i św. Jan Chrzyciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi]*, red. M. Starowieyski, tłum. i oprac. M. Rosik, Kraków 2003, s. 592, pkt. 4.

i cała ziemia pełne są radości¹⁰. Ponadto pustynia niejako sama wzywa do siebie św. Jana Chrzciciela, który „całą swoją istotą odpowiada na [jej – J. S.] wezwanie (...), [osiągając – J. S.] (...) jedyną w swoim rodzaju wielkość wewnętrznego wyrzeczenia i wypalenia w oczyszczającym ogniu ascezy¹¹”.

Gdy chodzi o wyobrażenia św. Jana Chrzciciela jako uskrzydlonego bądź pozbawionego skrzydeł, drugi sposób przedstawiania tego świętego jest wcześniejszy, ponieważ ikony ukazujące *Prodromosa* ze skrzydłami u ramion pojawiają się w rosyjskiej ikonografii dopiero na początku XVI w.¹². Ze św. Janem Chrzcicielem pozbawionym skrzydeł oraz trzymającym rozwinięty w górę zwój mamy do czynienia np. w ikonie pochodzącej z miejscowości Leszczyny, a datowanej na przełom XVI i XVII w.¹³. Także w greckiej ikonie z 1883 r., z cerkwi pw. Św. Nikolaosa Stomiou w Tesalonikach, *Prodromos* wyobrażony został bez skrzydeł, za to z owiniętym banderolą *poteironem* w ręce¹⁴. Za najstarszą natomiast ikonę przedstawiającą św. Jana Chrzciciela nieuskrzydlonego, lecz ze zwojem w lewej ręce i błogosławiącą prawą ręką uchodzi – wykonana w technice enkaustycznej – ikona z VI w.¹⁵

Jednym ze wspomnianych wyżej atrybutów Anioła Pustyni jest *poteiron*. Temat ukazujący św. Jana Chrzciciela z tym liturgicznym kielichem chętnie podejmowali w sztuce starowiercy, zwani inaczej staroobrzędowcami. Pojawia się on np. w dziewiętnastowiecznym, wykonanym z mosiądzu i emalii, rosyjskim tryptyku *Deesis*¹⁶. Niekiedy mamy też do czynienia z rozbudowanym wariantem tego tematu (*Prodromos* z *poteironem*), np. w pochodzącej z końca XVII w., z jarosławskiego soboru pw. Zaśnięcia Matki Bożej, ikonie zatytułowanej *Św. Jan Chrzciciel, Prodromos* ukazany został ze zwojem

¹⁰ P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 253.

¹¹ Tamże, s. 255.

¹² E. SMYKOWSKA, *Ikona*, Warszawa 2008, s. 9.

¹³ Il. 5: *Ikony ze zbiorów Muzeum Okręgowego w Przemyślu*, red. H. Szydłowski, Kraków 1981.

¹⁴ Il. 8: A. I. TSIGKAROPOULOU, *Studies of Hagiographer Guilds in the Region of Macedonia during the 18th and 19th centuries. The Lampou Family: the Earliest Hagiographer Family from Kolakia*, „Series Byzantina” t. VI, Warszawa 2008, s. 113.

¹⁵ Il.: L. MILIAJEWA, *Ikony*, tłum. M. Florczak, Ożarów Mazowiecki 2007, s. 10. W ikonie tej nad postacią św. Jana Chrzciciela widnieją, ukazane w medalionach, popiersia Jezusa Chrystusa i Matki Bożej. Tamże. Bez skrzydeł, ze zwojem w lewej ręce oraz błogosławiącą prawą ręką, św. Jan Chrzciciel wyobrażony został także w datowanej na 1300 r. ikonie z Konstantynopola. R. Cormack, *Icons*, London 2007, s. 62-63. Il: tamże, s. 62.

¹⁶ *Ikony. [Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie]*, Warszawa 2004, s. 240-241. Il. 97: tamże, s. 241. Kolejnym przykładem „niesamodzielnego” przedstawienia Anioła Pustyni jest osiemnastowieczna ikona rosyjska z Powolża, zatytułowana *Matka Boża Tołgska z prazdnikami i świętymi*. Tamże, s. 118-119. Il. 32: tamże, s. 119.

i Chrystusem-Emmanuelem w poteironie na tle obfitującej w roślinność (obfitość ta sugeruje i ewokuje duchową odnowę) doliny Jordanu¹⁷.

Obecność Chrystusa-Emmanuela w poteironie podkreślona została skierowanym przez św. Jana Chrzciciela ku Niemu – jako Barankowi Bożemu – palcem. O sensie tego gestu mówi nie tylko Pismo Święte czy apokryfy, ale także *troparion* z okazji święta Jana Chrzciciela-*Prodromosa*: „Ponieważ walczyłeś odważnie za prawdę, tobie dane było obwieszczenie z radością tym, którzy stali nad przepaścią, że oto pojawił się w ciele ludzkim Bóg, który usunie grzechy tego świata”¹⁸. Natomiast apokryf *Ewangelia Nikodema* zawiera ważną dla zrozumienia sensu wspomnianego gestu następującą wypowiedź *Prodromosa*: „Ja jestem Jan, głos i prorok Najwyższego, który przygotował Jego przybycie przed Jego obliczem, aby pouczyć o zbawieniu Jego lud na odpuszczenie grzechów. A gdy ujrzałem Go, jak do mnie przychodził, wyznałem pod natchnieniem Ducha Świętego i rzekłem: *Oto Baranek Boży, oto który gładzi grzechy świata*”¹⁹. Należy podkreślić też metaforyczne znaczenie tego gestu: wskazując na znajdujące się w poteironie Dziecię, św. Jan Chrzciciel ewokuje w proroczy sposób Eucharystię jako kontynuację tajemnicy Wcielenia i Ofiary Baranka Bożego²⁰.

Na Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela wskazuje św. Jan Chrzciciel również w szeolu, obwieszczając duszom w następujący sposób Jego nadzieje, a konkretnie – zstąpienie Mesjasza do piekieł: „A i teraz idę uprzedzając Go i zstąpiłem, aby wam zwiastować, że wkrótce nawiedzi nas sam Wschód, Syn Boży, który przybywa z wysokości do nas, którzy przebywamy w ciemnościach i w cieniu śmierci”²¹. Oznacza to, że także w otchłani św. Jan Chrzciciel pojawia się jako *Prodromos* Jezusa Chrystusa. Widnieje w rozlicznych ikonach obrazujących zejście Odkupiciela do szeolu. W ciemnościach owej krainy mroku i zapomnienia wskazuje ręką na zstępującego do piekieł – w celu wyzwolenia ludzkości z cienia śmierci (w tym także św. Jana Chrzciciela) – Mesjasza²². Dlatego tradycja wschodnia na-

¹⁷ Il. 4: B. DĄB-KALINOWSKA, *Między Bizancjum a Zachodem. Ikony rosyjskie XVII-XIX wieku*. Ponadto na poziomie nóg św. Jana Chrzciciela widnieją tzw. „pałace”, zaś w górnej części ikony antropomorfizujące oblicza słońca i księżyca.

¹⁸ Cyt. za: A. TRADIGO, *Ikony i święci prawosławni*, s. 115.

¹⁹ *Ewangelia Nikodema*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*. [Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi], red. M. STAROWIEYSKI, tłum. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 655, pkt. 18.3. Por. J 1, 29.

²⁰ Por. M. JANOCHA, *Ikony w Polsce*, s. 312.

²¹ *Ewangelia Nikodema*, s. 655, pkt. 18.3.

²² DIONIZJUSZ Z FURNY, *Hermeneja, czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, tłum. I. Kania, Kraków

zywa *Prodromosa* „Poprzednikiem Chrystusa dla tych, którzy są w piekle” oraz „nauczycielem tych, co przebywają w ciemnościach”²³. Obwieszczając nadejście zwycięskiego Zbawiciela zgromadzonym w szeolu duszom, św. Jan Chrzciciel głosi jednocześnie Ewangelię (Dobrą Nowinę), przekraczając tym samym granice czasu²⁴.

Poza ewokującym Ofiarę Zbawiciela poteironem oraz zwojem ze wskazującym na konieczność pokuty lub prezentującym Osobę Jezusa Chrystusa napisem²⁵, kolejnym istotnym atrybutem św. Jana Chrzciciela, lecz tym razem związanym z jego męczeńską śmiercią, jest misa ze ściętą ok. 32 r. z rozkazu Heroda Antypasa, otoczoną nimbem, głową *Prodromosa*. Przykładowo z takim atrybutem w ręce Anioł Pustyni ukazany został w szesnastowiecznej ikonie z Krety²⁶ (*kephalophoros*)²⁷. Niekiedy misa ta znajduje się na poziomie stóp świętego. Natomiast w bułgarskiej ikonie *Anioł Pustyni z życiem*, datowanej na 1595 r., unosi się w powietrzu poniżej trzymanego przez św. Jana Chrzciciela zwoju²⁸.

Istnieją ponadto ikony ilustrujące cud odnalezienia głowy *Prodromosa*, w których pojawia się on w pobliżu skał bądź dołu, w „towarzystwie” mnichów dzierzących łopatę i zagląających do wnętrza jaskini bądź do otworu w ziemi²⁹, gdzie ową głowę znaleziono. Ze św. Janem Chrzcicielem związane są również takie atrybuty, jak krzyż (np. w pochodzącej z początku XVII w. ikonie z Ziębic³⁰), drzewo z wetkniętą weń siekierą³¹, tudzież lew jako symbol pustelnika i „głosu na pustyni” (oraz symbol *Prodromosa*, gdyż także do niego odnoszono tytuł: „Lew z rodu Dawida”)³².

2003, s. 134. Św. Jan Chrzciciel widnieje także w ikonach *Sąd Ostateczny*. Por. J. Giemza, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii słowem i obrazem*, Łańcut 2006, s. 75.

²³ P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 255.

²⁴ Por. tamże, s. 253; E. TRUBIECKOJ, *Kolorowa kontemplacja*, s. 20-21.

²⁵ J. GIEMZA, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii słowem i obrazem*, s. 75.

²⁶ Il. 59; R. Cormack, *Ikony*.

²⁷ Por. C. WALTER, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot 2003, s. 143-144.

²⁸ Il. 24; E. OSTASZIENKO, *Ikony Sierbii, Bułgarii i Makiedonii XV-XVII wieków*, w: *Istorija ikonopisi. [Istoki, tradiciji, sowremienost'. VI-XX wieka]*, Moskwa 2002, s. 186.

²⁹ E. SMYKOWSKA, *Prawosławni święci*, Warszawa 2008, s. 35-36. Św. Jana Chrzciciela mieli po jego śmierci pochować uczniowie. *Święci Cerkwi prawosławnej*, s. 267. Głowę tego świętego – jak mówi tradycja – odnajdywano trzykrotnie: w IV w., w 452 r. oraz ok. 850 r. Por. A. TRADIGO, *Ikony i święci prawosławni*, s. 116; *Święci Cerkwi prawosławnej*, s. 267.

³⁰ Por. M. BRANICKA, S. SKRZYNIARZ, *Nieznana ikona Jana Chrzciciela Anioła Pustyni z początku XVII wieku w Muzeum Sprzętu Gospodarstwa Domowego w Ziębicach*, s. 88-89.

³¹ Mt 3, 10; Łk 3, 9.

³² J. GIEMZA, *O sztuce sakralnej przemyskiej eparchii słowem i obrazem*, s. 75.

W tzw. „ikonach z żywotem” Św. Jan Chrzyciel wyobrażany jest w „otoczeniu” oddanych pędzlem epizodów z jego życia, najczęściej umieszczonych w klejmach wizerunku. Z taką kompozycją mamy do czynienia np. w siedemnastowiecznej ikonie *Św. Jan Chrzyciel Anioł Pustyni* z cerkwi pw. Narodzenia Św. Jana Chrzyciela w Odrzechowej³³. W wizerunku tym, wokół centralnego przedstawienia, zilustrowane zostały liczne fakty z życia *Prodromosa*, m. in. zapowiedź przyjścia na świat św. Jana Chrzyciela i jego narodziny, ucieczka Elżbiety z synem przed Herodem, uczta u Heroda, ścięcie oraz pogrzeb *Prodromosa*, a także cud odnalezienia jego głowy³⁴. Datowana na drugą połowę XVI w., pochodząca z jarosławskiej cerkwi pw. Św. Mikołaja³⁵ ikona ukazuje natomiast epizody z życia św. Jana Chrzyciela nie w klejmach, ale na tle kwitnącej pustyni (kwitnienie stanowi tutaj symbol odnowienia życia po przyjściu Mesjasza na świat). Przedstawione w odrzechowskiej ikonie epizody z ziemskiej egzystencji *Prodromosa* zostają poniekąd dopełnione, w ikonie jarosławskiej, kolejnymi m. in. śmiercią Zachariasza (ojca św. Jana Chrzyciela), wyprowadzeniem Jana przez anioła na pustynię oraz chrztem Jezusa Chrystusa i mieszkańców Judei w wodach Jordanu³⁶. Należy dodać, że kilka wymienionych wyżej epizodów pozostaje również samodzielnymi kompozycjami, np. narodzenie św. Jana Chrzyciela czy chrzest Mesjasza. Przykładem pierwszego z tematów jest szesnastowieczna ikona rosyjska, pochodząca z rejonu kargopolskiego. Tworzą ją trzy oddzielne i jednocześnie ze sobą powiązane „momenty”: oddający się pisaniu przy pulpicie oraz zasiadający w tym czasie na tronie Zachariasz, następnie wykonujący gest błogosławieństwa, znajdujący się między Synagogą (Starym Testamentem) i Kościołem (Nowym Testamentem) św. Jan Chrzyciel-Anioł Pustyni³⁷, tudzież trzeci „moment”, dominujący zresztą, jakim są narodziny *Prodromosa*, zapowiadające kres panowania Starego Prawa w perspektywie nadejścia tego, co Nowe, czyli w perspektywie łaski, jaką przynosi całemu stworzeniu ze sobą Jezus Chrystus.

³³ Ikony, red. J. Kułakowska, Olszanica 2001, s. 52.

³⁴ A. SZCZEPKOWSKI, *Ikona karpacka*, Sanok 2004, s. 28.

³⁵ A. TRADIGO, *Ikony i święci prawosławni*, s. 118.

³⁶ Pojawiające się w wyobrażonym w ikonie pustynnym pejzażu jaskinie podobne są do grot Qumran. Dawniej zresztą łączono postać św. Jana Chrzyciela ze wspólnotą Eśnieńczyków m. in. w związku z podobieństwem jego nauki do poglądów owej wspólnoty oraz prowadzeniem przez niego działalności w pobliżu Qumran. Więcej na ten temat: J. C. VanderKam, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, tłum. R. Gromacka, Warszawa 1996, s. 164-166; W. J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1984, s. 166-167; J. MARECKI, L. ROTTER, *Jak czytać wizerunki świętych*, 304.

³⁷ A. TRADIGO, *Ikony i święci prawosławni*, s. 119.

Reprodukcje obrazujące treści zawarte w artykule







ST. JOHN THE BAPTIST AS ANGEL OF THE DESERT IN ICONIC PAINTING

SUMMARY

St. John the Baptist played an important role in the history of salvation, he was the forerunner of the Savior. He played a similar role in the Eastern liturgy and iconography. His task: Forerunner – Prodromos, “Angel on Earth”, “Angel of the Desert”, Prodromos of Sheol was the motive for the writing of many icons. The article is a presentation of selected works.

M A T E R I A Ł Y

STUDIA TEOLOGICZNE

Białystok, Drohiczyn, Łomża

29(2011)

ROMAN JURKOWSKI

JAK LUDNOŚĆ KATOLICKA DIECEZJI WILEŃSKIEJ WITAŁA SWEGO BISKUPA W 1905 I 1906 ROKU...

Wizytacje biskupie zwane także lustracjami miały i mają do dzisiaj nie tylko na celu kontrolę parafii i proboszczów, ale także wzmocnienie życia religijnego w tych małych wspólnotach wiary. W warunkach swobody religijnej stanowią, co kilka lat, ważny element kontaktu biskupa z wiernymi należącymi do jego diecezji i są jedną z form jego działalności duszpasterskiej. Natomiast w Rosji carskiej, szczególnie na Ziemiach Zabranionych, w dobie tzw. pierwszej rewolucji miały one także charakter restytucji katolickich wspólnot parafialnych, a w szerszym wymiarze, walki o prawa religijne, narodowe i społeczne ludności katolickiej. Dla rzesz wiernych z poszczególnych dekanatów diecezji wileńskiej były też, po wielu latach zakazów, pierwszą i bardzo często ostatnią możliwością bezpośredniego kontaktu z własnym biskupem. Wśród katolickich Litwinów, Białorusinów i Polaków wyzwalały one dumę z własnej, przez lata prześladowanej religii. Zebrany tłumom uwidoczniały ich liczebność i pozwalały wreszcie na dopełnienie wszystkich wymaganych sakramentów (bierzmowanie).

Chęć godnego, jak najbardziej odświętnego i uroczystego przyjęcia biskupa uruchamiała wśród wszystkich stanów ludności katolickiej stłumione przez dziesięciolecia pokłady aktywności społecznej i organizacyjnej, skłaniała do bezinteresownej wspólnej pracy, czy choćby tylko do uporządkowania własnych obejść i tras przejazdu biskupa. Właśnie temu jak witało biskupa, jak przygotowywano bramy triumfalne, jak asystowano jego orszakowi, co mówiono w chwilach przywitania i pożegnania, jak odnosili się do wizytacji prawosławni, Żydzi i przedstawiciele władzy – poświęcony będzie ten artykuł.

Podstawowym materiałem źródłowym dotyczącym samego przebiegu konkretnych wizytacji jest polska prasa wileńska, choć tutaj należy poczynić kilka dodatkowych uwag. Po pierwsze, najmniej wiemy o pierwszych

pięciu wizytacjach (dekanat święciański – od 20 VII – 4 IX 1904 r.; świrski¹, raduński sokólski, wilejski) z tego prostego powodu, że wówczas nie wychodziła w Wilnie ani jedna gazeta w języku polskim, zaś prasa katolicka w Królestwie raczej tylko odnotowywała fakt wizytacji, niż ją opisywała². Po drugie, wyraźna zmiana nastąpiła od 1 (14) IX 1905 r. gdy w Wilnie zaczął ukazywać się „Kurier Litewski” – pierwsza polska wileńska gazeta od czasów powstania styczniowego. Poczynając od numeru 13 z 16 (29) IX 1905 r. zaczął on zamieszczać, wprawdzie nieregularnie, relacje z wizytacji dekanatów: grodzieńskiego sokólskiego i raduńskiego³. Po trzecie, najdokładniej i w systematyczny sposób przedstawiono w „Kurierze Litewskim”

¹ O wizytacji tego dekanatu wspominał w swoich niedrukowanych wspomnieniach ks. Jan Kurczewski: „Toczyła się wojna rosyjsko-japońska na Dalekim Wschodzie. Wskutek przegrzania jej ze strony Rosji oraz wyczuwalnej potrzeby reformy w państwie, a przede wszystkim pokoju wśród różnoplemiennych poddanych pofolgowano Polakom i katolikom o tyle, że powstrzymano ucisk. To się dało odczuć podczas wizytacji. Nie czepiano się do liczby księży ani do ozdabiania dróg i ulic. Przez palce patrzono na opornych przystępujących do bierzmowania, a nawet na banderze urządzone przez obywatelstwo i włościan. Moja czynność była taka sama co przy biskupie Zwierowiczu, z wyjątkiem przemówień ingresyjnych z którymi występował sam biskup wyjaśniając pokrótce cel i znaczenia wizytacji kanonicznej, zalecając należyte do niej przygotowanie i skorzystanie z łask odpustowych i sakramentu bierzmowania. Ja mówiłem nauki o bierzmowaniu i kazania w czasie pierwszej mszy świętej, uroczyste, okolicznościowe, nastając głównie na potrzebę unikania szkół cerkiewnych [...] Stale przestrzegałem rodziców by posyłali dzieci tylko do tych szkół gdzie wykładają religię kapłani katoliccy, a unikali innych, by słuchali przestroż swoich proboszczów i nie lekceważyli woli biskupa naszego zesłanego” (J. KURCZEWSKI, *Wspomnienia z przeszłości 1854-1918*, k. 261-262. Maszynopis na prawach rękopisu wykonany przez ks. Jana Zmitrowicza, Białystok 1972. (Archiwum Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku).

² Por. „Przegląd Katolicki”, nr 42 i 52 z 1904 r.

³ Wizytacja rozpoczęła się od dekanatu sokólskiego w gub. grodzieńskiej: początek 17 (30) VIII 1905 r. Kuźnica, Odelsk, Zalesie, Sidra, Staworów, Nowy Dwór, Dąbrowa (Ks. Edward MIŁKOWSKI, *Z pasterskiego objazdu Biskupa Roppa*, „Kurier Litewski”, [dalej cyt.: KL], nr 13 z 16 (29) IX 1905 r. W dniu 15 (28) IX 1905 r. biskup przebywał w Białymstoku (*Kronika Krajowa. Białystok. Wizyta biskupa*, KL, nr 16 z 20 IX (3 X) 1905 r.). Następnie 25 IX (7 X) 1905 r. konsekrował nowy kościół w Porzeczcu (*Kronika Krajowa. Porzeczce. Nowy kościół*, KL, nr 33 z 9 (22) X 1905 r.) Wizytacja obejmowała także Wasilków i Supraśl. Biskup był tam 16 (29) IX 1905 r. Wizytację planowano zakończyć w dniu 1(14) X 1905 r., ale już w trakcie jej trwania zmieniono marszrutę: „po konsekracji kościoła w Wasiliszkach, biskup odwiedzi 29 i 30 września ksiąząt Druckich-Lubeckich w Szczuczynie i Czerlionie, oraz ksiąząt Czetwertyńskich w Skidlu. 1 października J. E. w grodzieńskim kościele farnym będzie koncelebrował sumę, która odprawi ks. Michał Rutkowski, gwardian klasztoru ojców Franciszkanów. Dnia następnego biskup odwiedzi ordynata Jana Bispinga w Massalanach, skąd 3 października powróci do Grodna. Pobyt w Grodnie ma trwać 4 dni, powrót więc do Wilna nastąpi w dniu 7 października” (*Kronika krajowa, Zmieniona Marszruta*, KL, nr 24 z 29 IX (12 X) 1905 r.).

wizytację dekanatów słonimskiego, prużańskiego i kobryńskiego we wrześniu i październiku 1906 r. Wówczas to ta gazeta, od 14 (27) II 1906 r. będąca własnością biskupa E. Roppa, wydelegowała do orszaku biskupiego Franciszka Hryniewicza, swego wileńskiego reportera⁴, jako stałego korespondenta opisującego poszczególne etapy wizytacji⁵. To właśnie te relacje, uzupełnione kilkoma innymi, będą stanowić podstawę do rozważań w niniejszym artykule. I wreszcie po czwarte, ilość informacji o kolejnych wizytacjach uległa zwiększeniu gdy od 1(14) IX 1906 r. zaczęła ukazywać się w Wilnie druga polska gazeta „Dziennik Wileński”⁶, oraz tygodnik ludowy „Zorza Wileńska”. Nie ulega też wątpliwości, że niezmiernie ciekawy materiał badawczy dotyczący tego jak wizytacje biskupa wileńskiego widziała strona rządowo – cerkiewna, znajduje się w zespołach archiwalnych kancelarii gubernatorów wileńskiego i grodzieńskiego, generał-gubernatora wileńskiego, kowieńskiego i grodzieńskiego, w aktach policji, żandarmerii i eparchii prawosławnych. To temat dla kolejnych badań.

⁴ Wybór Franciszka Hryniewicza na korespondenta relacjonującego przebieg wizytacji kanonicznej nie był przypadkowy. W „Kurierze Litewskim” lat 1905-1907 można znaleźć wiele artykułów i notatek jego pióra poświęconych instytucjom i organizacjom charytatywnym tworzonym przez kościół katolicki, działalności dobroczynnej i społecznej księży i różnego rodzaju uroczystościom religijnym. Oto kilka przykładów: F. H. [Franciszek Hryniewicz], *Kronika Krajowa. Dom sierot imienia św. Wincentego*, KL, nr 240 z 22 X (4 XI) 1906 r.; F. Hr. [Franciszek Hryniewicz], *Schronisko dla pielgrzymów*, KL, nr 174 z 4 (17) VIII 1906 r.; F. H. [Franciszek Hryniewicz], *Dla głodnych dzieci*, KL, nr 219 z 2 (15) X 1907 r.; F. Hryniewicz, *Instytucje filantropijne i społeczne*, [w:] *Kalendarz Ilustrowany „Kuriera Litewskiego” na rok 1910*, Wilno 1909, s. 44-52.

⁵ Jej program był następujący: „Dnia 28 VIII (10 IX) ks. Biskup E. Ropp udaje się na wizytacje kościołów guberni grodzieńskiej, powiatów: słonimskiego, prużańskiego i kobryńskiego. 28 VIII (10 IX) Zdzięcioł i Orlina; 3 (16) IX – Dworzec i Białogórna; 6 (19) IX – Słonim i Derewieńczyce; 11 (24) IX – Łukonica i Dereczyn; 12 (25) IX – Zelwa (pow. wołkowyski); 13 (26) IX – Dziewiątkiwicze; 14 (27) IX – Różanne, Mohylowce; 16 (29) IX – Kossów, Reginowo, Hrudopol. Dekanat prużański: 19 IX (2 X) – Sielce, Bereza, Międzyzlesie, Siehniecicze; 23 IX (6 X) – Prużana, Dołhe, Kupłe, Bukrabowszczyzna; 26 IX (9 X) – Szereszewo; 28 IX (10 X) – Kiewiatycze, Sieliszczce, Równno. Dekanat kobryński: 30 IX (13 X) – Kobryń, Nowosady; 2 (15) X – Ganów, Mołdowo, Zakoziel. 4 (17) X biskup Ropp powróci do Wilna” (*Kronika krajowa. Objazd diecezjalny ks. Biskupa*, KL, nr 186 z 19 VIII (1 IX) 1906 r.; te same informacje zamieszcza też „Zorza Wileńska” – *Wiadomości z kraju. Objazd diecezjalny ks. Biskupa*, nr 35 z 24 VIII (6 IX) 1906 r.).

⁶ W 1906 roku ukazywały się też w Wilnie dwa polskojęzyczne dzienniki – efemerydy: liberalna „Gazeta Wileńska” – wyszło jej 105 numerów i jeszcze krócej istniejące „Nowiny Wileńskie” (32 numery) będące pierwszą próbą wydawniczą biskupa E. Roppa.

1. Podróż

Objazd biskupa wileńskiego po swojej diecezji miał w sobie coś z osiemnastowiecznych peregrynacji bogatej szlachty lub arystokracji do Wilna, Warszawy czy Paryża. Trasę wizytacji specjalnymi listami podawano konkretnym dziekanom, ci zaś proboszczom. Od jesieni 1905 r. ogłaszała ją w „Kurierze Litewskim”, później także w innych gazetach i tygodnikach wileńskich. Wobec bardzo słabo rozbudowanej sieci kolejowej, biskup przyjeżdżał koleją do stacji położonych najbliższej wizytowanych parafii, dalej podróż odbywała się piękną, ozdobioną herbami rodowymi i biskupimi, karetą barona Edwarda von der Roppa.

Biskupa witano nie tylko w miejscach, które miał wizytować. Gdy wiadziano o trasie przejazdu, także koleją, na dworcach pojawiały się tłumy. Oto opis powitania biskupa E. Roppa na dworcu kolejowym w Lidzie podczas podróży do stacji Nowojelnia (aby potem kareta dojechała do Zdzięcioła w dekanacie słonimskim, skąd zaczynała wizytację): „Ale już pod Lidą lud zbiera się, zajmuje obie strony toru kolejowego, aż wreszcie zbitą masą przepęnia peron. Pociąg powoli wjeżdża na stację. Do wagonu wchodzi obywatel lidzki p. Emil Butkiewicz, z prośbą w imieniu zebranych, by J. E. ks. Biskup raczył ukazać się przybyłym na jego powitanie. Tłum rozstępuje się i zarząd miejski, ze starostą miasta Lidy p. Leonem Wismontem na czele ofiarowuje Pasterzowi, na srebrnej tacy chleb i sól prosząc by J. Ekszelencja przyjął hołd miasta. W odpowiedzi na zapewnienie, że w bliskiej przyszłości Pasterz wizytacji powiatu lidzkiego dopełni, lud jak fala rzucił się z podzięką ku J. E. Biskupowi. Jedynie dzięki energii konduktorów udało się ruszyć bez wypadku, pociąg ze stacji”⁷. Podobnie było na stacji kolejowej w Nowogródku 27 VIII (9 IX) 1906 r. Pisała „Zorza Wileńska”: „Tłumy ludu zaległy plac przed dworcem kolejowym. Karety, powozy licznej zebrane niż na największy odpust. Wszyscy z wyteżeniem wyglądają kędy ma się ukazać Pasterz. Banderia* (*banderią nazywamy oddział konnych włościan w odświętnych strojach), niby ze starej Laudy, zręcznie się ustawiła w szeregi półkolem. Tłumy pokłękły, z dala dostrzegłem poważną postać błogosławiącą i witającą zebranych”⁸.

⁷ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Po drodze*, 28 sierpnia, KL, nr 196 z 31 VIII (13 IX) 1906 r.

⁸ X. B. S., *Listy do redakcji. Z wizytacji pasterskiej. Zdzięcioł*, „Zorza Wileńska”, nr 38 z 14 (27) IX 1906 r. Autor listu wyjaśniając w tygodniku ludowym jakim była „Zorza Wileńska” termin „banderia”, nazwał ją „oddziałem konnych włościan”, a następnie porównał ją do konnych z Laudy, zapominając, lub nie wiedząc, że wierzchem, konno jeździli w historycznej

Banderie. Kareta biskupa i kilka powozów wiozących osoby towarzyszące nigdy nie jechały samotnie do kolejnej miejscowości na trasie wizytacji. Zawsze otaczały ich banderie konne, których zadaniem było eskortowanie biskupa na trasie przejazdu w obrębie obszaru określonego granicami parafii. Gdy na terenie parafii było kilka miasteczek lub dużych wsi, a ona sama była rozległą, powóz biskupa przejmowały banderie z konkretnych miejscowości znajdujących się na trasie przejazdu. Były one barwnym, widocznym elementem przygotowania wiernych na przybycie biskupa i odgrywały bardzo istotną funkcję w całym ceremoniale przyjęcia, przywitania i uhonorowania biskupa. Gdy przejazd orszaku biskupiego odbywał się wieczorem lub nocą, palące się pochodnie w rękach banderzystów oświetlały drogę, z daleka zapowiadały jego pojawienie i dodawały dodatkowego uroku niecodziennemu wydarzeniu jakim był przyjazd, niewidzianego od lat, biskupa. Tak wyglądała podróż z Hrudopola do Reginowa (dekanat słonimski): „niby zygzak płomienny posuwał się powóz biskupi otoczony lasem pochodni i banderią w liczbie 200 koni pod dowództwem p. Antoniego Jundziłła, p. Józefa Lisowskiego i p. Nowickiego”⁹.

Punktem honoru każdej parafii było aby banderie były jak najliczniejsze i jak najlepiej się prezentujące. Sprawozdawcy opisujący wizytację w gazetach najczęściej właśnie to odnotowywali: „Banderia ze 120 jeźdźców w stroju ludowym, z błękitnymi szarfami na piersiach, przeprowadziła Pasterza z Nowego Dworu na granice parafii dąbrowskiej, gdzie oczekiwał liczniejszy nieco oddział, ubrany w jednostajne czarne kurtki i szarfy niebieskie”¹⁰. W połowie drogi z Berezy Kartuskiej do Sichniewicz (dekanat prużański), 21 IX (3 X) 1906 r. „powitała biskupa banderia w 100 koni w oryginalnych, narodowych strojach – dar pani Mikulskiej”¹¹. Prawdopodobnie z powodów cenzuralnych korespondent nie rozwijał dalej informacji o szczegółach wyglądu tych „narodowych strojów”. Zabrakło też szerszego opisu wyglądu banderii w Uhlanach, która wystąpiła „w barwnym i malowniczym stroju ślubnym”¹².

Laudzie nie chłopci, a szlachta zaściankowa, uwieczniona w sienkiewiczowskim „Potopie”.

⁹ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Hrudopol i Reginowo*, 17 września, KL, nr 217 z 26 IX (9 X) 1906 r.

¹⁰ Ks. E. MIŁKOWSKI, *Z pasterskiego objazdu Biskupa Roppa*, KL, 13 z 16 (29) IX 1905 r.

¹¹ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Sichniewicze*, 21 września, KL, nr 217 z 26 IX (9 X) 1906 r.

¹² Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Bereza Kartuska*, 22 września, KL, nr 220 z 29 IX (12 X) 1906 r. Na stronie tytułowej gazety błąd w numerze – podano, iż jest to nr 210.

Banderiami najczęściej kierowała drobna szlachta albo ziemianie: „W Nowojelni oczekiwał na przybycie biskupa p. J. Strawiński z Nakryszek na czele banderii złożonej z 150 koni. Dzielna drużyna gorącym rozgłośnym „Niech żyje” witała nie widzianego od 22 lat dostojnika kościoła. Ostatni raz tutejszą parafię wizytował biskup Hryniewiecki w 1884 r. we wrześniu”¹³. Podczas przejazdu z Orliny do Dworca (dekanat słonimski) banderia czekała po obu stronach drogi „Wkrótce zbliżamy się do granicy parafii dworzeckiej, gdzie oczekuje wyciągnięta w szereg po obu stronach drogi nowa banderia złożona z 70 jeźdźców, której przewodzi pan Bolesław Pałubiński”¹⁴. Na trasie z Zelwy do Mesztowicz (dekanat słonimski) w dniu 13 (26) IX 1906 r. połączyły się dwie banderie z tych miejscowości: „Jak las kopijników szarzały w zapadającym mroku dwie banderie z Mesztowicz i Zelwy pod dowództwem p. Romana Bronica i p. Przemysława Siehenia¹⁵. Czasami liczebność jeźdźców była naprawdę imponująca jak w Podorosku (dekanat słonimski): „Około 300 jeźdźców pod dowództwem p. Przemysława Siehenia, Konstantego Tarasowicza i Romana Wiszniewskiego w sprawnych szeregach otacza karetę J. Ekscelencji. Na szerokiej płaszczyźnie przed kaplicą rozwijają się banderie w barwne węże, migocząc różnokolorowymi chorągiewkami”¹⁶. Ale największą banderią podczas wszystkich wizytacji biskupa E. Roppa była ta, która eskortowała biskupa do nowego kościoła w Wasiliszkach, 26 IX (9 X) 1905 r.: „Przy samym już wjeździe pasterza, banderia złożona z 500 konnych włościan odpowiednio przybranych, z deputacją złożoną z obywateli witała biskupa”¹⁷.

W parafiach gdzie znajdowała się znaczna liczba szlachty zaściankowej tworzono banderie „stanowe”, czego nie zapominali podkreślać reporterzy, zwracając uwagę na cechy różniące je od banderii chłopskich, nawet gdy była to tylko większa brawura. „Łukonica 12 (25) IX 1906 r., oczekuje banderia pod dowództwem p. Konstantego Połchowskiego, złożona z samej szlachty zagonowej z okolic Pławskich. Miłe wrażenie jakie wywarła szlachecka banderia sprawnością i brawurą ustępuje po chwili miejsca na widok zgliszcz i ruin spalonej doszczętnie wioski Rawtowicze”¹⁸.

¹³ Idem, *Wizytacja pasterska. Zdzięcioł, 29 sierpnia*, KL, nr 196 z 31 VIII (13 IX) 1906 r.

¹⁴ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 4 września*, KL, nr 202 z 7 (20) IX 1906 r.

¹⁵ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Zelwa, 13 września*, KL, nr 212 z 20 IX (3 X) 1906 r.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ E. B., *Z uroczystości kościelnych (Od naszego korespondenta). Wasiliszki pow. lidzki*, KL, nr 37 z 14 (27) X 1905 r.

¹⁸ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Łukonica, 12 września*, KL, nr 210 z 17 (30) IX 1906 r.

Gdy biskup przyjeżdżał do ziemiańskiego dworu lub pałacu, na granicy majątków banderie „obywatelskie” przejmowały od włościańskich obowiązki eskortowania karety. „Za wsią Ososzniki, na granicy dóbr mogilowieckich [...] p. Kazimierza Dziekońskiego [...] spotkała pasterza, wiwatując na jego cześć, dziarska banderia mogilowiecka o przepaskach i chorażewkach w barwach biskupich, złożona ze 150 koni podzielonych na 3 plutony – kary, gniady i siwy”¹⁹.

Esportowanie karety biskupa, zwłaszcza przy znacznych odległościach dzielących poszczególne miejscowości, było też nie lada wyzwaniem tak dla jeźdźców jak i koni, zwłaszcza, że chłopci nie posiadali siodeł, a ich konie były nawykłe do sprzężaju, a nie szybkiej jazdy z jeźdźcem na grzbiecie. Zauważył to Franciszek Hryniewicz w korespondencji z Dworca (dekanat słonimski) opisując perypetie banderii z parafii Dworzec, odprowadzającej biskupa do Słonimia: „Nie potrafię dość ocenić zapału i energii dworzeckiej banderii. Jadąc tuż za powozem biskupa podziwiałem jeźdźców, którzy na wiejskich, nieosiodłanych koniach, przeszło 30 wiorst [1 wiorsta = 1,0669 km] kłusem pędzili. Czasem jeździec spadł z konia, czasem koń upadł, ale po chwili podnosił się i gnał niepomny przygody. Pod Prudami dopiero zlużowała ich banderia z Isajewicz. Byłaby wielce pożądaną częstsza zmiana banderii gdyż biedne konie włościańskie, zazwyczaj źle odżywiane i przepracowane, nie mogą odpowiedzieć swemu zadaniu na większych przestrzeniach. Zakreślenie mety i ściśle jej przestrzeganie winno leżeć w obowiązku obywateli, a w szczególności pp. przywódców”²⁰. To ostatnie zdanie wskazywało na to, iż organizatorami banderii byli głównie ziemianie z konkretnych parafii.

Bramy triumfalne. Drugim, najbardziej widocznym, stałym elementem związanym z podróżą wizytacyjną były bramy triumfalne budowane na cześć biskupa. Wznoszono je zazwyczaj w charakterystycznych miejscach. Na granicy parafii – czyli po pożegnaniu biskupa w parafii uprzednio wizytowanej, jego orszak, wraz z banderiami kierował się w stronę kolejnej parafii, a na jej granicy witała go nowa brama triumfalna, kolejny proboszcz, często okoliczni ziemianie i nowa banderia. „Pierwsza wioska Mikłasze po drodze [ze Zdzięcioła do Dworca] i pierwsze przez włościan spotkanie. Kilka słów przy bramie mówi włościanin Józef Radomski”²¹.

¹⁹ N. M., *Mogilowce, 13 września*, KL, nr 220 z 29 IX (12 X) 1906 r.

²⁰ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 5 września*, KL, nr 204 z 10 (23) IX 1906 r.

²¹ Ibidem.

„We wsi Stargnie, należącej już do parafii dworzeckiej, wzniesiona jest druga brama. Jeszcze 4 wiorsty i jesteśmy już w miasteczku Dworcu”²². Drugim miejscem były bramy przed wioskami i osadami, przez które przejeżdżał biskup. Praktycznie nie było wsi (chyba, że były wsie całkowicie prawosławne, co zdarzało się niezmiernie rzadko), w której nie postawiono by bramy powitalnej. Wasiliszki 26 IX (9 X) 1905: „włościanie wsi, przez które Pasterz przejeżdżał, przy każdej z nich urządzili, stylowe, własnej inicjatywy bramy triumfalne, a chóry pobożnych, klęcząc śpiewały święte pieśni”²³. Podobnie było na trasie do miasteczka Zdzięcioł (dekanat słonimski): „Przestrzeń 12 wiorstową pomiędzy Nowojelnią a Zdzięciołem przebyliśmy szybko mijając dwie bramy triumfalne w Hołowlach i Mołduciach. Wieś Hołowle, w połowie prawosławna wzniosła bramę skromną, ale rozjaśniła ją łzami serdecznymi i rzewnym płaczem, który długo towarzyszył oddalającemu się powozowi biskupa”²⁴. Trzecim miejscem gdzie zazwyczaj budowano bramy były place przed kościołami parafialnymi lub przed samymi wejściami do kościołów: „Chwila jeszcze – a oto jesteśmy u wrót kościoła dworzeckiego. Gęsty mrok nie pozwala objąć wzrokiem tłumu, ścisk ogromny. Na progu kościoła, pod bramą triumfalną wita J. E. Biskupa, gospodarz parafii, ks. Medard Użumecki”²⁵. Korespondent „Kurier Litewskiego” odnotował też fakt zbudowania bramy przed kościołem wbrew zakazowi policji: „Wizyta rozpoczęła się w Kuźnicy, tu była pierwsza triumfalna brama przed kościołem, wzniesiona mimo energiczne protesty policji”²⁶.

Budowano bramy nie tylko we wsiach i miasteczkach. Biskupa wizytującego Białystok witała w dniu 15(28) IX 1905 r. brama z napisem.: „Przy wjeździe na ulicy Staroszosowej, na pięknej, przybranej żywymi kwiatami bramie triumfalnej widniał napis polski: „Witaj pasterzu nasz”²⁷. W dużych wsiach, a zwłaszcza w miasteczkach będących siedzibami parafii było zazwyczaj kilka bram powitalnych, które śmiało można nazwać „stanowymi” gdyż budowane były przez określone warstwy małomiasteczkowej społeczności. Zazwyczaj pierwsza była brama „mieszkańska”. W miasteczku

²² Ibidem.

²³ E. B., op. cit.

²⁴ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Zdzięcioł, 29 sierpnia*, KL, nr 196 z 31 VIII (13 IX) 1906 r.

²⁵ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 4 września*, KL, nr 202 z 7 (20) IX 1906 r.

²⁶ Ks. Edward Miłkowski, op. cit.

²⁷ *Kronika Krajowa. Białystok. Wizyta biskupa*, KL, nr 16 z 20 IX (3 X) 1905 r.

Dworzec znajdowała się ona „nieco dalej” od miejsca, gdzie witali biskupa Żydzi: „jaśniejąca, lampionami przybrana brama mieszczkańska. W imieniu mieszczkaństwa przemawia pan Adolf Kurydło”²⁸. W Kobryniu odrębną bramę zbudowali kupcy i rzemieślnicy: „na początku miasta, przy szosie brzeskiej rzemieślnicy i handlowcy kobryńscy wznoszą własną bramę [...] przy niej w imieniu rzemieślników i handlowców, deputacja z p. Saturninem Gadzilińskim na czele ofiaruje pasterzowi chleb i sól, prosząc o błogosławieństwo”²⁹. Ciekawy układ bram powitalnych stworzono w miasteczku Zdzięcioł. Pierwszą, na rogatkach miasteczka, była „brama mieszczkańska, przy której Żydzi witali biskupa [...] Straż ogniowa tworzyła szpaler z obu stron. Przy dźwiękach muzyki strażackiej zbliżył się biskup do drugiej bramy obywatelskiej, gdzie p. Leon Domeyko, w imieniu ziemiaństwa, starym narodowym zwyczajem powitał pasterza chlebem i słowem. W pięknej przemowie podkreślił głębokie uznanie ziemiaństwa dla pasterskiej działalności ks. Biskupa jako kapłana, nauczyciela i ojca duchownego. W imieniu dziatwy polskiej Henio Piątkowski, syn znanego artysty malarza Henryka, ofiarował ks. Biskupowi pęk kwiecia białego. Przed kościołem, przy trzeciej bramie, oczekiwało duchowieństwo w szatach kościelnych, przybyłe z okolic z dziekanem miejscowym ks. Justynem Pietranisem”³⁰. Do tego opisu „Zorza Wileńska” dodawała, iż „przed świątynią imponowała triumfalna brama z pięknym napisem w języku polskim i litewskim „Witaj pasterzu nasz”³¹.

Ziemiańskie witali biskupa przy bramach „obywatelskich”. Najczęściej były one usytuowane przy dworach i pałacach, które odwiedzał biskup, ale budowano też bramy przy granicach własnych majątków lub powiatów: „Na parę wiorst przed Zelwą na szerokiej płaszczyźnie wzniesiona została brama obywatelska [...] Dostojnego gościa powitał na ziemi wołkowyskiej pan Jan Bronic z Mesztowicz. Przy drugiej bramie w Zelwie, w imieniu mieszczkaństwa p. Wincenty Malinowski ofiaruje biskupowi chleb i sól”³².

²⁸ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 4 września*, KL, nr 202 z 7 (20) IX 1906 r.

²⁹ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Kobryń, 2 października*, KL, nr 228 z 8 (21) X 1906 r.

³⁰ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 4 września*, KL, nr 202 z 7 (20) IX 1906 r.

³¹ X. B. S., *Listy do redakcji. Z wizytacji pasterskiej. Zdzięcioł, „Zorza Wileńska”, nr 38 z 14 (27) IX 1906 r.*

³² F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Zelwa, 13 września*, KL, nr 212 z 20 IX (3 X) 1906 r.

Na granicy majątku Mogilowce (dekanat prużański) należącego do Kazimierza Dziekońskiego, przyjęto biskupa „przy suto udekorowanej świerkowymi girlandami, kwieciami i biało-fioletowymi chorągiewkami bramie, w blasku kagańców i płonących stosów”³³.

Bramy specjalnie dekorowano, a rodzaj dekoracji zależał przede wszystkim od możliwości finansowych i pomysłowości budowniczych. Włóścianie wykorzystywali głównie materiał roślinny (girlandy i wieńce świerkowe, brzoźki), ale też wykonywane przez siebie tkaniny i samodziały: „Ale jakże estetyczne i miłe wrażenie daje owa brama w Ozginowiczach [na drodze do Sielawicz, parafia słonimska, 9 (22) IX 1906 r.] przybrana w chusty pasy i pokrycia wyrobów własnych”³⁴. We wsi Hołowle brama miała oryginalny kształt: „Przy drodze krzyż kamienny, ładnie ogrodzony. Tu Hołowlanie urządzili w formie dużego krzyża wspaniałą bramę triumfalną”³⁵.

Ziemianie budowali bramy bardziej wymyślne, bogatsze. Tak było np. w Isajewiczach – na trasie z Dworca do Słonimia, na granicy parafii słonimskiej: „Pp. Brońscy w Isajewiczach sprawili nam niezwykle miłą niespodziankę. Wiedzieliśmy, że ma w Isajewiczach nastąpić zmiana koni, ale nie wiedzieliśmy, że spotka nas świetna banderia, że przejeżdżać będziemy pod wspaniałymi bramami, i że powita biskupa obywatelstwo na granicy parafii słonimskiej. Tajemnica powoli się odchylała. W bramie artystycznie przyozdobionej z oryginalnie wzniesionymi lożami, skąd dziewczeczki w stroju ludowym rzucały kwiaty, spotkał dostojnego gościa p. Aleksander Mikulski”³⁶. Podobnie było drodze do Podoroska 13 (26) IX 1906 r. „Już w Koniuchach p. Romana Bronica, zwraca naszą uwagę artystycznie przyozdobiona brama, przy której właściciel wita pasterza”³⁷. Niejednokrotnie ziemianie współpracowali z chłopami w budowie i dekoracji bram triumfalnych. „Najwspanialsze bramy stały po drodze z Zalesia do Sidry w Staworowie. Pomysł do nich dał inżynier Wańkiewicz. Pierwsza misternie zbudowana z narzędzi rolniczych z napisem u góry „Pobłogosław naszej pracy”, druga z owoców i ziół nosiła napis: „Pobłogosław naszym plonom”³⁸.

³³ N. M., op. cit.

³⁴ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Słonim, 11 września*, KL, nr 209 z 16 (29) IX 1906 r.

³⁵ X. B. S., op. cit.

³⁶ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 5 września*, KL, nr 204 z 10 (23) IX 1906 r.

³⁷ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Zelwa, 13 września*, KL, nr 212 z 20 IX (3 X) 1906 r.

³⁸ Ks. Edward Miłkowski, op. cit.

2. Powitania

Przyjeżdżającego biskupa mającego wizytować parafie witali oczywiście duchowni, proboszczowie poszczególnych parafii na czele z dziekanem oraz niezliczone rzesze wiernych jak i tłumy innowierców zaciekawionych przebiegiem i wyglądem tego rzadkiego przecież wydarzenia. Zazwyczaj biskupa witali też przedstawiciele władz lokalnych wybieranych przez miejscowe społeczności. W miastach byli to prezydenci, w miasteczkach burmistrzowie, we wsiach starostowie gminni.

Udział „osób urzędowych”. Wyjątkowo tylko w powitaniach uczestniczyli urzędnicy administracji państwowej, z mianowania, nie z wyboru. Tak było np. w Białymstoku 15 (28) IX 1905 r.: gdzie biskupa powitał mianowany przez ministra spraw wewnętrznych gubernialny marszałek szlachty, noszący wysoką rangę kamerjunkra dworu cesarskiego: „Na dworcu powitali biskupa: marszałek szlachty Mikołaj Niewierowicz i deputacja złożona z naczelnika miasta Franciszka Malinowskiego, inżyniera Nerynga i doktora Remigiusza Czepurkowskiego”³⁹. Udział gubernialnego, czy choćby powiatowego marszałka szlachty w powitaniu biskupa był wówczas rzadkością. Nie wiemy czy Mikołaj Niewierowicz był katolikiem, co mogłoby po części wyjaśniać jego obecność w uroczystości powitalnej. Może jako urzędnik⁴⁰ zajmujący się szlachtą uznał, że powinien być na uroczystości, na której także szlachta witała biskupa, być może też jako kamerjunkier dworu nie obawiał się donosów, które na pewno po tej uroczystości popłynęły do Grodna, Wilna i Petersburga. Tego nie wiemy, jest natomiast pewne, że wizytacje pilnie śledziły nie tylko policja, żandarmeria i ochrana, lecz także duchowni prawosławni i członkowie różnego rodzaju bractw prawosławnych i organizacji nacjonalistów rosyjskich. Natomiast Kazimierz Szemiott, naczelnik jednego z siedmiu rewirów ziemskich w powie-

³⁹ *Kronika Krajowa. Białystok. Wizyta biskupa*, KL, nr 16 z 20 IX (3 X) 1905 r.

⁴⁰ Nazwa „marszałek szlachty” odnosząca się do wybieranych przez szlachtę reprezentantów jej samorządu stanowego, po powstaniu styczniowym była już tylko nazwą zwyczajową, bowiem po upadku powstania na miejsce wybieranych marszałków rząd rosyjski mianował własnych urzędników oficjalnie nazywanych „przedwoditieljami dworjanstwa”. Polscy ziemianie chcąc odróżnić marszałków wybieranych przez siebie od mianowanych rosyjskich urzędników, bardzo często używali nazwy rosyjskiej zniekształcając ją: „predwodytel”, a wobec dawnych marszałków dodając słowa „marszałek szlachty z wyboru”. Nazwanie M. Niewierowicza, w reportażu prasowym, marszałkiem szlachty mogło świadczyć o kurtuazji dziennikarza chcącego tym samym podkreślić obecność tego urzędnika na uroczystości, lub też o szacunku dla niego ze strony ziemian – wszak nie wszyscy marszałkowie byli Rosjanami i nie wszyscy Rosjanie na Ziemiach Zabrzanych byli rusyfikatorami.

cie kobryńskim, witający w tym mieście biskupa 2 (15) X 1906 r., był bez wątplenia katolikiem. Jego słowa zapisał wysłannik „Kuriera Litewskiego”: „Cześć i pozdrowienie ci składamy – mówił mówca – za odwiedzenie nas. Niech błogosławieństwo pasterskie utwierdzi wiarę w sercach naszych i da siłę przetrwać chwile trwogi i zwątpienia”⁴¹. Trudno dziś powiedzieć czy to wystąpienie zaszkodziło temu ziemianinowi w dalszej „karierze” na stanowisku naczelnika ziemskiego, pewnym jest natomiast to, że w 1909 roku jego nazwiska nie było już w wykazie naczelników ziemskich z powiatu kobryńskiego⁴².

Lecz tam gdzie urzędnicy byli wybieralnymi, a wśród wyborców było wielu katolików, lub po prostu uznali, że jako reprezentanci władz samorządowych powinni być obecni przy powitaniu biskupa, to wówczas uczestniczyli w nich także Rosjanie. Tak było w Słonimiu 7 (20) IX 1906 r. „Z trudnością przeciskam się przez tłum. Pod bramą spostrzegam zgromadzone duchowieństwo z proboszczem słonimskim ks. Bronisławem Sarosiekiem na czele, oraz radnych miejskich z głową miasta p. Półtorackim i inteligencją miejscową. Pierwszy przemawia głowa miasta, prawosławny p. Półtoracki, po rosyjsku. Ofiarowuje chleb i sól w imieniu miasta, dziękując J. E. Biskupowi za przybycie do Słonimia, który go z radością wita”⁴³. Podobnie w Prużanie 23 IX (5 X) 1906 r.: „Mnóstwo światełek rozrzuconych na dość wielkiej przestrzeni co chwila zwiększa się, aż wreszcie w łunie gorejących pochodni zlewa się w jedną świetlną całość. O godzinie 9 wieczorem ukazał się powóz z J. Ekscelecją. W rześiście oświetlonej bramie triumfalnej wita ks. Biskupa starosta miejski p. Julian Kucewicz, w krótkiej przemowie po rosyjsku, a w imieniu parafii prużańskiej p. Władysław Krzywopisz ofiaruje Pasterzowi chleb i sól”⁴⁴.

Gdzie witano? Oprócz powitań w miejscach docelowych czyli miastach, miasteczkach i wsiach parafialnych biskupa witano także przy bramach stawianych na granicy dekanatów i przede wszystkim parafii, ale także przy granicach obrębów wiejskich. We wsi Hołowle, na trasie przejazdu kareta z stacji kolejowej Nowojelnia do parafii Zdzięcioł, witali biskupa

⁴¹ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Kobryń, 2 października*, KL, nr 228 z 8 (21) X 1906 r.

⁴² *Gubernia grodzieńska, powiat kobryński*, [w:] *Kalendarz Ilustrowany „Kuriera Litewskiego” na rok 1909*, Wilno 1908, s. 135-136.

⁴³ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 5 września*, KL, nr 204 z 10 (23) IX 1906 r.

⁴⁴ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Prużana, 23 września*, KL, nr 222 z 1 (14) X 1906 r.

chłopi: „Tu pierwszy przemówił w słowach nieuczonych, a z głębi duszy, włościanin Łazowski ofiarując chleb i sól”⁴⁵. W Isajewiczach 6 (19) IX 1906 r., na drodze z Dworca do Słonimia, na granicy parafii słonimskiej: „powitał dostojnego gościa p. Aleksander Mikulski i powitał w imieniu parafii słonimskiej chlebem, jako darem ziemi i solą – symbolem mądrości i nieskazitelności Wiary katolickiej. Może w tych czasach tak niepewnych i niejasnych – mówił mówca, kiedy na świecie panują morderstwa i ucisk wielki, w czasie bytności waszej Pasterskiej otrzymamy umocnienie w wierze ojców i światło życia”⁴⁶.

Szczególnie uroczysto witano biskupa tam, gdzie jego przyjazd, obok już samego faktu przyjazdu, związany był z wydarzeniami ważnymi dla lokalnej społeczności katolickiej. Tak było w Wasiliszkach, 26 IX (9 X) 1905 r. gdzie biskup konsekrował nowy kościół: „deputacja złożona z obywateli i włościan parafii, spotkała biskupa na granicy parafii, przy wsi Bakszty o 2 mile od kościoła i doręczyła chleb i sól na misternie wykonanej tacy w kształcie palety z insygniami, inicjałami i nadpisem: „Witaj Pasterzu nasz”. Młodzietka panienczka w bieli wręczyła pasterzowi prześliczny bukiet z białych róż i goździków wypielęgowanych na tutejszej ziemi”⁴⁷.

Kto witał? Samego biskupa najbardziej cieszyły, niestety jeszcze rzadkie powitania, nazwijmy je ówczesnym określeniem – „wszechstanowe”. Tak było w centrum Kobrynia: „Tymczasem w bramie obywatelskiej zgromadzili się przedstawiciele wszystkich stanów. Obok fraków szarzały siermięgi, czerniły się surduty. [...] Podziękowanie gorące przedstawicielom stanów i udzielenie błogosławieństwa było odpowiedzią ks. Biskupa na serdeczne powitanie”⁴⁸. Podobne powitanie miało miejsce 28 IX (10 X) 1906 r. w Kiwiatyczach, najmniejszej parafii w diecezji wileńskiej (liczyła 800 wiernych). „W bramie triumfalnej, jaśniejącej z dala wśród ciemnej nocy, zebrał się lud i zgromadziło obywatelstwo. Stan ziemiański i włościański zespoliły się w tej uroczystej chwili. Obok p. Leona Przybory stanął włościanin Stefan Krysiuk. I jeden i drugi witał pasterza darem ziemi: chlebem i solą. Czuć ogromną siłę i piękno mocy w tym zjednoczeniu i zharmonizowaniu

⁴⁵ Idem, *Wizytacja pasterska. Zdzięcioł, 29 sierpnia*, KL, nr 196 z 31 VIII (13 IX) 1906 r.

⁴⁶ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 5 września*, KL, nr 204 z 10 (23) IX 1906 r. Po zacytowaniu fragmentu tego przemówienia reporter „Kuriera Litewskiego” dodawał: „Przybycie biskupa do Isajewicz może wpłynąć dodatnio na ukształtowanie się stosunku dworu do wsi, które w ostatnich czasach zostały mocno naprężone”

⁴⁷ E. B., op. cit.

⁴⁸ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Kobryń, 2 października*, KL, nr 228 z 8 (21) X 1906 r.

tych światów. Chciałoby się tę chwilę przedłużyć i rozszerzyć, choć jest tylko odbiciem rzeczywistości w kiwiatyckiej parafii”⁴⁹.

W miasteczku Szereszewie (dekanat prużański) nocą 27 IX (9 X) 1906 r. na powitanie biskupa wyszła z procesją cała ludność katolicka i przedstawiciele Żydów. Oto uzupełniający opis (do korespondencji F. Hryniewicza z numeru 224) nadesłany z Szereszewa do „Kuriera Litewskiego”: „Już przed wieczorem 27 września lud w podniosłym nastroju tłumnie się zebrał przy kościele i na ulicy. Na hasło dane, że biskup jedzie, procesja z feretronami, białymi chorągwiami i sztandarami na czele kilkutysięcznego ludu wyszła na spotkanie na ulicę Prużańską. Czterdzieści dziewic w biele niosło cztery białe chorągwie i feretrony, drugie tyle małych dziewczynek postępowało z liliami w ręku. Mężczyźni w komżach nieśli sztandary i różnokolorowe pochodnie. Brama była iluminowana i ubrana zielenią. Oświetlenie pochodniami grobli, którą przejeżdżał J. Eksceleńcja, wobec ciemności panujących dokoła, czyniło wspaniały efekt. Wsiadłszy z karety biskup podszedł do stołu, na którym był chleb i sól, powitałszy lud słowami: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”, wysłuchał powitalnej mowy jednego z parafian, wreszcie streściwszy cel swego przybycia, dziękując i błogosławiąc, poszedł z procesją do kościoła. Przy drugiej bramie triumfalnej przyjęły pasterza dwie deputacje. Jedna od katolików z pp. Bychowcem, Szczesńewskim i Zdzitowieckim, druga od Żydów miasta Szereszewa. Do tych ostatnich J. Eksceleńcja przemówił w te słowa: „Kształćcie swoje dzieci tak aby były dobrymi obywatelami”. W bramie kościelnej przyjął biskupa miejscowy proboszcz z wodą święconą”⁵⁰. Ten długi cytat pokazuje jak ważnym wydarzeniem dla całej ludności katolickiej był przyjazd biskupa. Przywitania, jakże zazwyczaj podobne do wyżej opisanego, miały także charakter demonstracji siły wiary i przywiązania do kościoła katolickiego. Ogromne tłumy katolików witające biskupa, jednocześnie zaznaczały i podkreślały obecność tej religii w mozaice narodowościowej i religijnej ziem dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Ale szczególnie przejmujące, wywołujące ścisk serca, były powitania biskupa we wsiach dawniej unickich, gdzie unicy po latach prześladowań przemusem zostali „skłonieni” do przyjęcia prawosławia, a po 1905 roku masowo wracali do kościoła katolickiego. Posiadamy opis z Sielawicz (dekanat słonimski). Biskup był tu 9 (22) IX 1906 r. „Nie krótką wzmiankę w kilku sło-

⁴⁹ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Kiwiatyckie, 28 września, KL, nr 224 z 4 (17) X 1906 r.*

⁵⁰ P. Wojtkowski, *Echa wizytacji pasterskiej. W Szereszewie, KL, nr 250 z 4 (17) XI 1906 r.*

wach zawartą, ale głębokie kochające serce winienem poświęcić sielawiczynom, co w cichości i bez rozgłosu zapisali jedną z kart martyrologii Unii św. na Litwie. Dziwne, bez wpływów zewnętrznych, bez agitacji, zupełnie sami zaczęli uświadamiać sobie konieczność powrotu na łono kościoła od którego ich przemocą oderwano. I poczęły się areszty, wysyłki na Sybir i długie więzienia [...] aż wreszcie ogłoszenie tolerancji religijnej wyzwoliło ich z prześladowania. Z 500 dusz zaledwie 14 pozostało przy prawosławiu. Przyjęcie jakie zgotowali pasterzowi przewyższyło pod względem głębokości uczucia, wszystko co dotychczas spotkałimy. Dzień pobytu w Sielawiczach należy do najmiłszych i najrzewniejszych w wizytacji pasterskiej. Już przyjęcie w Sokółowie przez prawosławnych, którzy zapewnniają, że dziś są prawosławnymi, jutro będą katolikami, czyni wrażenie czegoś świeżego i nowego.[...] Jeszcze jedna brama w Pasieniczach i sielawiczanie witają swego Pasterza. Od początku do końca, wszystko tu jakieś nowe, dziwnie swoje, serdecznym ciepłem umiłowania rozgrzane. W skromnej chatce kaplica, miasto tronu – zydeł prosty i ugoszczenie ks. Biskupa chlebem, serem, masłem i jajkami. Czynią to z taką prostotą i szczerością, że nie podobna oprzeć się rozrzewnieniu. Ale wieczór się zbliża. Po dokonaniu poświęcenia cmentarza ks. Biskup powraca do Słonimia, unosząc w sercu jedno z miłszych i głębszych wspomnień z pobytu w słonimskim”⁵¹.

Żydzi a wizytacja. Poza katolikami (Polakami, Litwinami i Białorusinami), uroczyście i oficjalnie biskupa witali tylko Żydzi. Miało to miejsce niemal w każdej miejscowości, w której mieszkała ludność żydowska. Powitania były zawsze oficjalne, różniące się tylko formą zewnętrzną. W Wasiliszkach 26 IX (9 X) 1905 r. gdzie biskup przyjechał konsekrować nowy kościół: „Wszystkie domy mieszczan, nie wyłączając i żydowskich, były rzęsiście iluminowane. Ci ostatni, pomimo uroczystego swego święta (Straszna noc), z zezwolenia miejscowego rabina, ofiarowali także chleb i sól ze stosownym przemówieniem i odczytaniem z psalmów po hebrajsku słów powitania, pokoju i zgody! Pasterz chleb i sól przyjął i uprzejmie z Żydami rozmawiał”⁵². W Dworcu (dekanat słonimski) biskupa, na ulicy między bramami triumfalnymi, witał miejscowy rabin wraz z ze starszyzną: „Z daleka migocą grupy świateł. Nie pod bramą ale w otoczeniu najsędziwszych i najpoważniejszych Izraelitów ofiaruje biskupowi rabin Lewin Kałmann, chleb i sól. Widać tu nędzę i biedę w porównaniu z zamożniejszym

⁵¹ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Słonim, 11 września*, KL, nr 209 z 16 (29) IX 1906 r.

⁵² E. B., op. cit.

Zdzięciołem⁵³. Tak samo w Sielcu (dekanat prużański): „W połowie drogi zatrzymują powóz Izraelici, przez usta berka Ratnera wyrażając w imieniu kahału hołd i uszanowanie dostojnemu gościowi”⁵⁴. W Kobryniu Żydzi witali biskupa przy synagodze: „W połowie drogi Izraelici zebrani przed synagogą, uroczącie oświetloną, składają hołd Jego Ekscelencji. W imieniu kahału senior synagogi Moche w asystencji najpoważniejszych i najsędziwszych współwyznawców wita ks. Biskupa krótkim przemówieniem w języku polskim i ofiarowuje chleb i sól”⁵⁵. W Zdzięciole, Żydzi przyjęli biskupa przy jednej bramie, razem z mieszczanami katolikami: „powitał ks. Biskupa pod bramą mieszczańską w imieniu ludności i gminy żydowskiej sędziwy rabin Mirski”⁵⁶. W Siechniewiczach (dekanat prużański) miejscowi Żydzi zbudowali swoją własną bramę powitalną: „Przy pierwszej bramie witają ks. Biskupa Izraelici – wypadek nie pierwszy ale świadczący o ich przychylnym stanowisku dla nas”⁵⁷. W Berezie Kartuskiej „przed starą bramą wjazdową do klasztoru Kartuzów zgromadziła się cała prawie ludność izraelska Berezy [...] W imieniu miasteczka Berezy i ludności izraelskiej starozakonni p. Brański i Grünwaldt ofiarują Biskupowi chleb i sól”⁵⁸. Podobne opisy można by mnożyć. Obecność Żydów zauważył korespondent „Kuriera Litewskiego” już na początku opisywanej przez siebie wizytacji. W relacji ze Zdzięcioła spróbował także wyjaśnić powody takiego zachowania ludności żydowskiej: „Przede wszystkim rzuca mi się w oczy niezwykle tłumny udział Żydów i prawosławnych tak przy powitaniu jak i pożegnaniu biskupa. Trudno byłoby podciągnąć objaw taki pod prostą kategorię ciekawości lub interesu. Sądzę, że jest to raczej następstwem przywrócenia praw niezależności kościoła po ogłoszeniu tolerancji religijnej, oraz wpływ pośredni wysokiej kultury dworów katolickich, wpływ na masy, zawsze silny i stanowczy”⁵⁹. Wniosek niezbyt trafny, wpływ „wysokiej kultury dworów” tak

⁵³ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 4 września*, KL, nr 202 z 7 (20) IX 1906 r.

⁵⁴ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Sielce, 23 września*, KL, nr 220 z 29 IX (12 X) 1906 r.

⁵⁵ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Bereza Kartuska, 22 września*, KL, nr 220 z 29 IX (12 X) 1906 r.

⁵⁶ Idem, *Wizytacja pasterska. Zdzięcio, 29 sierpnia*, KL, nr 196 z 31 VIII (13 IX) 1906 r.

⁵⁷ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Kobryń, 2 października*, KL, nr 228 z 8 (21) X (9 X) 1906 r.

⁵⁸ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Bereza Kartuska, 22 września*, KL, nr 220 z 29 IX (12 X) 1906 r.

⁵⁹ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 4 września*, KL, nr 202 z 7 (20) IX 1906 r.

na Żydów jak i prawosławnych chłopów był żaden – były to światy całkiem wzajemnie nieprzenikalne (poza relacjami ekonomicznymi), ale jeśli chodzi o Żydów to na pewno bardzo ważną rolę w tak wysokim uhonorowaniu przez nich biskupa E. Roppa odgrywała jego jednoznacznie negatywna postawa wobec wszelkich przejawów wrogości wobec Żydów. Nie ulega wątpliwości, że Żydzi wiedzieli o jego listach pasterskich potępiających pogromy⁶⁰, szerokim echem odbiło się przemówienie biskupa (posła do I Dumy Państwowej z guberni wileńskiej) w Dumie, w dniu 26 VI (9 VII) 1906 r. ostro potępiające pogrom Żydów w Białymstoku, tajemnicą poliszynela było to, iż do pogromu w Wilnie nie doszło tylko dzięki zdecydowanemu przeciwdziałaniu biskupa E. Roppa. Były to wystarczające powody aby ludność żydowska i jej władze duchowne uroczystie witały biskupa w miastach i miasteczkach wizytowanych dekanatów⁶¹.

Prawosławni wobec wizytacji. Inaczej było z prawosławnymi. Jak zauważył reporter „Kuriera litewskiego” – było ich wielu wśród tłumów obserwujących przyjazd biskupa. Na trasie z Prużany do wsi Dołhe: „Przejeżdżamy przez wsie wyłącznie prawosławne, lud jednak wita Pasterza, a gdzieś przykłęka”⁶². We wsi Dołhe „o ludności przeważnie prawosławnej witano pasterza starym zwyczajem chlebem i solą”⁶³. Ludność wyznania prawosławnego tłumnie przychodziła także do miejsc, gdzie biskup udzielał błogosławieństwa wiernym. Tak było w Orlinie, niedaleko Zdzięcioła. „Biskup zwiedził ją [kaplicę wzniesioną w 1829 r. przez włościanina Piotra Thierbacha] i udzielił błogosławieństwa gromadnie zebranych włościanom, z których zaledwie 3 rodziny są katolickie”⁶⁴. Na pewno wśród prawosławnych witających biskupa część stanowili byli unicy, jak w Starym Kuplinie (dekanat prużański): „Na przybycie Pasterza zgromadziła się garstka ludu prawosławnego, jeszcze zapewne niezdecydowanego w zamiarze przejścia na katolicyzm. Takich liczy każda parafia na setki, trzeba

⁶⁰ Szerzej o tym piszę w artykule *Edward Ropp jako biskup wileński 1903-1907. W 50-tą rocznicę śmierci*, „Studia Teologiczne”, Białystok-Łomża-Drohiczyn, T. 8, (1990), s. 243-247.

⁶¹ Były także miejscowości, gdzie Żydzi nie witali biskupa. Np. w Kosowie (dekanat słonimski): „Dnia 16 września [1906 r.] biskup przybył do Kosowa. Izraelitów nie widzę. W imieniu mieszczaństwa, przy pierwszej bramie wita biskupa p. Stanisław Szestowo” (F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Kosów, 16 września*, KL, nr 215 z 23 IX (6 X) 1906 r.).

⁶² F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dołhe, 26 września*, KL, nr v 224 z 4 (17) X 1906 r.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Zdzięcioł, 1 września*, KL, nr 200 z 5 (18) IX 1906 r.

im tylko silniejszego impulsu aby powrócić na łono kościoła katolickiego, a znaleźć go mogą właśnie podczas wizytacji pasterskiej”⁶⁵. Szybko rosnąca w diecezji wileńskiej, jak i w innych diecezjach na Ziemiach Zabrzanych, liczba konwersji z prawosławia na katolicyzm pogarszała stosunki między obydwojma wyznaniem, zaś duchowni prawosławni z niechęcią patrzyli na wizytację biskupa wileńskiego⁶⁶. Natomiast w korespondencjach z wizytacji nie znajdujemy przykładów negatywnych zachowań popów i wiernych prawosławnych wobec samej wizytacji i przygotowań do niej, co więcej, reporter odnotował jeden fakt, pośrednio świadczący o uszanowaniu katolickich uroczystości: „Charakterystyczny szczegół [na trasie ze Zdzięcioła do Nakrzeszek – dworu Strawińskich, w dekanacie słonimskim] w powiecie gdzie istnieją naprężone stosunki na tle religijnym, gdzie 2300 przeszło na katolicyzm, a obecnie codziennie po 30 przechodzi, podczas przejazdu biskupa dzwoniło w cerkwi sposobem katolickim, a lud prawosławny witał pasterza”⁶⁷.

Mowy ingresyjne proboszczów. Ważnym elementem przyjęcia biskupa już w samych kościołach były powitalne mowy ingresyjne proboszczów wizytowanych parafii. Najczęściej miały one formę skróconego przedstawienia dziejów parafii od ostatniej wizytacji biskupiej. Reporter „Kuriera Litewskiego” towarzyszący biskupowi jesienią 1906 r. odnotował trzy takie mowy. W Kosowie, sędziwy proboszcz ks. Antoni Kisiel „drżącym głosem kreślił owocną, a cichą działalność swoją przez lat 26 w parafii kosowskiej. Jemu zawdzięczają parafianie pomoc i pociechę duchowną w czasach największego prześladowania. Krzewy i gąszcze okoliczne, gdzie unitów w nocie ciemne spowiadał mogłyby nam opowiedzieć niejedną tragedię”⁶⁸. Dziekan prużański ks. Antoni Songajło, poseł do I Dumy Państwowej, kolega biskupa z Koła Terytorialnego w tej Dumie, w mowie ingresyjnej zwrócił uwagę na „ doniosłość wizyty pasterskiej w przełomowej chwili obecnej”⁶⁹. W Szereszewie proboszcz Jan Nieczyporowicz przedstawiając

⁶⁵ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dołhe, 26 września*, KL, nr 224 z 4 (17) X 1906 r.

⁶⁶ Według danych urzędowych przytoczonych przez E. Maliszewskiego w pracy *Białoruś w cyfrach i faktach*, Piotrków 1918, s. 28 – w 1905 r. w guberni wileńskiej zmieniło wyznanie na katolickie 16 286 osób, w 1906 r. – 6862, w grodzieńskiej, w tych latach odpowiednio: 3 625 i 324 osoby.

⁶⁷ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Zdzięcioł, 1 września*, KL, nr 200 z 5 (18) IX 1906 r.

⁶⁸ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Kosów, 16 września*, KL, nr 215 z 23 IX (6 X) 1906 r.

⁶⁹ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszych korespondentów. Prużana, 23 września*, KL, nr 222 z 1 (14) X 1906 r.

stan parafii wspominał o małej liczbie ziemian (tylko dwie rodziny) na 5000 parafian, co jednak nie uchroniło ich od konfliktów z właścicielami: „Są miejscowości, gdzie wojsko stale kwateruje, jako ochrona przed ewentualną napaścią na dwór”⁷⁰. To ostatnie stwierdzenie informowało nie tylko czytelników, ale także biskupa, że w wizytowanych parafiach nie wszystko jest tak piękne jak witające go bramy triumfalne. Zresztą biskup zdawał sobie sprawę z napiętych stosunków społecznych w niektórych parafiach – świadczyły o tym jego przemówienia i toasty wygłaszane do ziemian i arystokratów w przyjmujących go dworach i pałacach.

Dekoracje. Elementem oprawy uroczystości powitalnych (i pożegnalnych) obok bram i banderii były też dekoracje trasy przejazdu, ulic, domów, placów przed plebaniami i kościołami, podjazdów do dworów. Oto kilka charakterystycznych przykładów. W Zdzięciole: „Na bramie triumfalnej, nad bramą kościoła, na ogrodzeniu cmentarnym powiewały duże sztandary niebiesko białe. Tegoż samego koloru małe chorągiewki ustawione w alei z dużych choinek od kościoła do plebani, dookoła dużego trawnika i na całym parkanie, a jeden sztandar ustawiono na plebani, gdzie biskup przebywał”⁷¹. W Różanej „już na kilka dni przedtem krzątano się koło przyozdobienia kościoła i plebani w piękne zielone girlandy i wieńce [...] plac cały między kościołem i plebanią przyozdobiono w różnobarwne chorągiewki i zieleń”⁷². W Reginowie, majątku Jundziłłów: „kaplica niezwykle pięknie przybrana w girlandy i chorągwie o barwie amarantowo-białej”⁷³. Międzyrzecz, na trasie z Zelwy do Podoroska, 13 (26) IX 1906 r.: „Na wyniosłym wzgórzu, panującym nad całą okolicą, wbito wysoki krzyż. Granice obwiedziono pasem ziemi w przepiękny deseń z mchów i porostów ułożony. Pośrodku wzniesiono tron biskupi pokryty barwnymi tkaninami wyrobów własnych, oraz ambonę, również w chusty i pokrowce przepięknie przyozdobioną. A dokonali tego międzyrzeczanie w przeciągu 24 godzin przed przybyciem ks. Biskupa.”⁷⁴. W wsi Dołhe, zamieszkaanej w większości przez prawosławnych: „Droga przez wieś została wyrównana i wysypana

⁷⁰ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Szereszów, 27 września*, KL, nr 224 z 4 (17) X 1906 r.

⁷¹ X. B. S., op. cit.

⁷² Jeden z widzów, *Piszę do nas. Echa wizytacji pasterskiej, Różana*, KL, nr 232 z 13 (26) X 1906 r.

⁷³ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Hrudopol i Reginowo, 17 września*, KL, nr 217 z 26 IX (9 X) 1906 r.

⁷⁴ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Zelwa, 13 września*, KL, nr 212 z 20 IX (3 X) 1906 r.

żółciutkim piaskiem”⁷⁵. Często drogę przejazdu przyozdabiano młodymi brzoźkami i świerkami. W Białogórnej, majątku Adama Jelskiego 6 (19) IX 1906 r. „gdzie w kaplicy J. E. Biskup odprawił mszę żałobną. Już z natury piękną miejscowość przyozdobiono w bramy i drzewka wzdłuż drogi, od kaplicy do dworu”⁷⁶. W oryginalny sposób witali biskupa mieszkańcy Uhlan i Mariampola: „Zwykle włościanie zbierają się w jednym punkcie, przy ołtarzu specjalnie wzniesionym, gdzie w imieniu całej wioski wita jeden z gromady. Tutaj przeciwnie, przy każdej chacie widnieje ołtarzyk ze świecami i z chlebem i solą, przy którym gospodarz z rodziną oczekuje Pasterza. Cała ulica wioskowa wysadzana młodymi brzoźkami. Niepodobiestwem było podchodzić do każdej chaty kolejno, albowiem wieś ciągnie się na przestrzeni trzech wiorst. Biskup więc z powozu tylko błogosławił. Podobnie było we wsi Mariampolu”⁷⁷. W Siechniewiczach ziemianie witający biskupa sprowadzili z Warszawy chór kościelny, a samo wejście do kościoła iluminowali fajerwerkami: „chór z Warszawy przepięknym „Ecco Sacerdos” wprowadza J. Ekscelencję we wrota kościelne. Ognie sztuczne raz po raz oświetlają zbitą masę ludu naokoło kościoła”⁷⁸. W Mołodowie, w pałacu Konstantego Skirmunta „Przyjazd nastąpił wieczorem 3 października. W świetle ogni sztucznych, raz po raz rozświetlających krwawo przestrzeń przedpałacową, zajechał powóz Jego Ekscelencji otoczony liczną banderią z pochodniami”⁷⁹. Dekorowano także wejścia do dworów i pałaców: „gank nek rozległego pałacu mogilowieckiego spowity w festony z dębowych liści, kwieciami i chorągiewkami, wśród których widniały ER, krzyż, pastorał i infuła biskupia z fioletowych astrów”⁸⁰.

Powitania w nocy. Bardzo często nawał obowiązków, albo przedłużające się spotkania i obiady z ziemianami powodowały iż przyjazd do kolejnych parafii odbywał się wieczorem, a nawet bardzo późno w nocy. Mieszkańcy byli przygotowani także i na taką ewentualność. Wówczas drogę oświetlano ogniskami: „Przejazd z Hrudopola do Reginowa jest jedy-

⁷⁵ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dołhe, 26 września*, KL, nr 224 z 4 (17) X 1906 r.

⁷⁶ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 5 września*, KL, nr 204 z 10 (23) IX 1906 r.

⁷⁷ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Siechniewicze, 21 września*, KL, nr 217 z 26 IX (9 X) 1906 r.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Mołodów, 5 października*, KL, nr 230 z 11 (24) X 1906 r.

⁸⁰ N. M., op. cit.

ny w swoim rodzaju. Na całej przestrzeni 12 wiorstowej rozrzucono gęsto wzdłuż drogi ogniska, które jak wąż ognisty na niezmaconej równi migotały się i skrzyły⁸¹. W Szereszowie „Już na dwie wiorsty przed miasteczkiem wbito w bagna i wodę płonące pochodnie, co krwawo migocząc na lustrzanej tafli wody, czynią wrażenie przy pochmurnej nocy, jakiegoś zaklętego uroczyska⁸². W Isajewiczach, staraniem ziemianina Brońskiego oświetlono całą trasę przejazdu: „Gdy wieczór zapadł Isajewicze zapłonęły tysiącami świateł. Na przestrzeni przeszło wiorstowej płonęły słupy smolne, lampiony kolorowe rzucały migotliwe światło na drogę. Wzorowy ład i porządek w podziw mnie wprawił⁸³. Podobnie było w Derewiańczech, gdzie biskup 8 (21) IX 1906 r. przybył do kaplicy w majątku Ordów. „Późnym wieczorem wyjechaliśmy do Derewiańcyc. Krwawa luna, rzucona na tło ciemne nieba, zwiastowała już z dala wspaniałą iluminację. I rzeczywiście, po chwili odsłonił się przed nami widok piękny: na wielkiej przestrzeni, po obu stronach drogi, płonące ogniska świecące jak długi most ognisty. Szarym całunem siał się dym po przyległych polach. Na drodze do kaplicy oczekiwał przybycia pasterza ks. M. Rutkowski w szatach kościelnych oraz pp. Ordowie i kilku obywateli⁸⁴. Lampkami oświetlano także frontony kościołów i place przed nimi. W Prużanie „front kościoła i ogrodzenie jarzy się od tysiąca lampek, a światło bijące z wnętrza kościoła kładzie się jasną smugą na drodze⁸⁵.

Do Różanej (dekanat słonimski) biskup przyjechał o drugiej w nocy, 15 (28) IX 1906 r. Oczekiwano go od wieczora: „Kilka razy wychodzono procesjonalnie na rynek, na fałszywą wieść o przybyciu Pasterza, lecz zawsze daremnie – Pasterz nie przybywał. Koło północy lud zaczął się rozchodzić – zmuszony do tego przejmującym chłodem: tłumaczono również, że Pasterz dzisiaj nie przyjedzie: większość jednak pozostała w kościele. O godzinie drugiej po północy odgłos dzwonów zwiastował przybycie dostojnego gościa. Z ziemiaństwa miejscowego, oprócz p. hr. Henryka Śliźnia nie

⁸¹ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Hrudopol i Reginowo, 17 września*, KL, nr 217 z 26 IX (9 X) 1906 r.

⁸² Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Szereszów, 27 września*, KL, nr 224 z 4 (17) X 1906 r.

⁸³ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 5 września*, KL, nr 204 z 10 (23) IX 1906 r.

⁸⁴ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Słonim, 11 września*, KL, nr 209 z 16 (29) IX 1906 r.

⁸⁵ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszych korespondentów. Prużana, 23 września*, KL, nr 222 z 1 (14) X 1906 r.

widzę nikogo. Lud zaś zaczyna się zgromadzać tłumnie i z rozrzewnieniem wita swego prawego Pasterza, którego nie oglądał od lat 24. [...] W drugiej bramie czekało Pasterza zgromadzone duchowieństwo [...] kościelne bractwo z chorągwiami i feretronami i koło setki dzieci w bieli. Procesjonalnie wprowadzono Pasterza do kościoła”⁸⁶. Do Janowa (dekanat kobryński) biskup E. Ropp przyjechał 3 (16) X 1906 r. pociągiem Kolei Poleskiej gdy świtało: „Prawie nad ranem przybyliśmy do Janowa, ostatniej parafii w wizytacji pasterskiej. Wilgotne zwisające opary mgliste spowiły w tuman szary miasteczko. Pomimo późnej nocy, lud ze światłem oczekiwał przybycia J. E. Biskupa. Gdy powóz zbliżył się, światła nagle przypadły do ziemi, lud klęknął”⁸⁷.

Pożegnania. Trasę przejazdu karety nie tylko oświetlano, ale gdy biskup, już w obrębie miasteczka czy wsi szedł pieszo od pierwszej bramy do następnej i dalej do kościoła – honorowano go szczególnie. Dziewczęta, wzorem procesji Bożego Ciała, sypały kwiaty na trasie przejścia biskupa. W Prużanie „biskup szedł pieszo, przy dźwiękach orkiestry, poprzedzony procesją i otoczony gronem dziewczątek w bieli, co kwiaty do stóp pasterza rzucali”⁸⁸. Podczas pożegnania w tejże Prużanie: „Okolo 6 –ej wieczorem zajeżdża kareta. Orkiestra dziarsko rżnie marsza. Dziewczątka białym wieńcem, z kwiatami w dłoni otoczyły konie i powóz. Ostatnie pożegnanie z J. E. Biskupem i ostatnie błogosławieństwo – a potem istny deszcz kwiatów. Konie i powóz pokryły się białym i różowym kwieciem. Płacz cichy i rzewny wtórzył skrzypieniu kół oddalającego się powozu”⁸⁹. A oto opis odjazdu biskupa ze Zdzięcioła w dniu 4 (17) IX 1906 r.: „Od samego rana miasteczko przeżywało stan iście gorączkowy. Im bliższą była chwila wyjazdu tym silniejszy natłok i ścisk w pobliżu kościoła. Banderia z trudnością toruje sobie drogę do plebani. Dziarscy wiarusi nie stracili na butnej minie, ale ogarnął ich jakiś smęt, jak gdyby nagłe przebudzenie po pięknym śnie. Dziewczątka w bieli, które codzień poprzedzały Pasterza w przejściu z plebani do kościoła i z powrotem sypiąc kwiaty pod nogi, zebrały się po raz ostatni. Orkiestra gra jakoś rzewniej niż zwykle. Staram się być

⁸⁶ Jeden z widzów, *Piszą do nas. Echa wizytacji pasterskiej*. Różana, KL, nr 232 z 13 (26) X 1906 r.

⁸⁷ F. HRYNIEWICZ, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Janów (pow. kobryński), 3 października*, KL, nr 230 z 11 (24) X 1906 r.

⁸⁸ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszych korespondentów. Prużana, 23 września*, KL, nr 222 z 1 (14) X 1906 r.

⁸⁹ Idem, *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dołhe, 26 września*, KL, nr 224 z 4 (17) X 1906 r.

obojętnym widzem, a jednak czuję, że stopniowo owłada mną uczucie żalu, którym lud przejęty. Następuje chwila odjazdu – wieczór, godzina siódma. Dzwony biją. Lud rozstępuje się i kłęka, kłękają i Żydzi. Ostatnie błogosławieństwo i nieme, głuche łkanie⁹⁰.

Takich opisów można znaleźć jeszcze wiele, podobne sceny występowały w każdej wsi, osadzie czy miasteczku. Radość z wizyty biskupa mieszała się ze wspomnieniami dziesiątków lat gdy katolików prześladowano, a księży karano nawet za „samowolne” opuszczenie granicy parafii. Nakładały się na to nadal istniejące konflikty i spory o zajętą przymusem własność katolików i kościoła. Owe tysiące unitów przymusem „zapisanych” do prawosławia, puste klasztory lub ich ruiny, kościoły zamienione na cerkwie, rozpadające się krzyże przydrożne, zarastające dziką roślinnością kaplice i odebrane cmentarze wzmagaly poczucie krzywdy, przypominały o latach cierpienia. Z drugiej jednak strony wizytacja biskupia dawała nadzieję, że złe czasy już się skończyły, przynosiła optymizm co do oczekiwanych zmian w Rosji i wywoływała, już choćby tylko przez sam fakt pozwolenia na nią ze strony władz, ogromną radość wszystkich katolików. Stąd płacz i rozpromienione twarze, wiwaty mieszające się ze szlochaniem. Przyjazd biskupa wyzwalał w katolikach dawno nie widzianą spontaniczną aktywność zbiorową. Starano się jak najgodniej przyjąć swego pasterza, stąd dekoracje, bramy triumfalne i banderie. Ale najważniejszą z tego wszystkiego była piękna, prosta, głęboka wiara ludności katolickiej, na zewnątrz widoczna w przywitaniu i oczekiwaniu, jak w Różaniu do 2 w nocy, czy w Hołowlach „kilkaset osób na klęczkach przed bramą oczekujące błogosławieństwa pasterza”, lecz w swej głębi najwierniej odzwierciedlona w żarliwej modlitwie i śpiewie: „Z dała dostrzegamy mnóstwo światełek i słyhać rzewne harmonijne głosy i znajomą, a tak wszystkim drogą pieśń na cześć Naszej Królowej – Pod Twoja Obronę”⁹¹.

Były więc wizytacje biskupie w diecezji wileńskiej w latach 1905-1907 wydarzeniami wyjątkowymi w wymiarze, tak politycznym, jak i społecznym, lecz najważniejszy był aspekt religijny. Tak opisał to ksiądz Edward Miłkowski: „Wizyta biskupa ma w sobie coś ze zjawisk żywiołowych. Jedną myśl, pragnienie jedno zgromadza liczne tysiące niby na prastary słowiański wiec. Na spotkanie gościa wznoszą twarde chłopskie dłonie triumfalne łuki, wyjeżdżają barwne banderie, ku jego kolanom chylą się płowe

⁹⁰ Idem., *Wizytacja pasterska. Od naszego korespondenta. Dworzec, 4 września, KL, nr 202 z 7 (20) IX 1906 r.*

⁹¹ X. B. S., op. cit.

kmiecie czupryny, pod jego stopy hoże wiejskie dziewczęta sypią jesiennym kwieciem. A dalej kręgiem rozkołysane morze głów, a wyżej kolebią się na wietrze zwoje sztandarów, łopocą chorągwie, a ponad tym wszystkim huk rozkołysanych rozradowaną ręką dzwonów. Więc oto przeszedł dekanatem sokólskim – niby huragan jaki, szumny, strojny, barwisty. A szlakiem kędy szedł, nie spustoszenie zostało, jeno posiew braterstwa, a ważkie ziarno podniosłości ducha⁹².

⁹² Ks. Edward Miłkowski, op. cit.

KS. MAREK SKIERKOWSKI

REFLEKSJE O POSŁUDZE BISKUPIEJ

„Jezus wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których chciał, a oni przyszedli do Niego. I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzać złe duchy. Ustanowił więc Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr, dalej Jakuba, syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba, którym nadał przydomek Boanerges, to znaczy synowie gromu; dalej Andrzeja, Filipa, Bartłomieja, Mateusza, Tomasza, Jakuba, syna Alfeusza, Tadeusza, Szymona Gorliwego i Judasza Iskariotę, który właśnie Go wydał” (Mk 3,13-19). Po odpadnięciu Judasza wprowadzono na jego miejsce Macieja (por. Dz 1,15-26), aby zachować symboliczną liczbę „dwunastu”, wskazującą na komórkę-matkę Kościoła, który zrodził się ze starego Ludu Bożego złożonego z dwunastu pokoleń Izraela.

Termin techniczny „Dwunastu” (*Dodeka*) pojawia się w Ewangeliach aż 30 razy (Mt – 8; Mk – 11; Łk – 7; J – 4 razy). Jezus po swoim zmartwychwstaniu rozesłał grono Dwunastu na pracę apostołską, stali się oni zatem Apostołami: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,18-20; zob. także Mk 16,15-18; Łk 24,46-49; J 20,22-23). Z apostołatem Dwunastu równa się apostołat Pawła, otrzymany od zmartwychwstałego Chrystusa (por. Ga 1,15-17).

Apostołowie organizują najpierw życie eklezjalne w Jerozolimie. Z biegiem czasu, kiedy udają się na misje, władzę zwierzchnią w mieście przejmuje Jakub, zwany „bratem Pańskim” (lub Sprawiedliwym), którego Euzebiusz z Cezarei (powołując się na wcześniejsze świadectwa) określa mianem „biskupa jerozolimskiego” (*Historia Kościelna*, II,1,3). Termin „biskup” (po grecku *episkopos* – *ten, kto dogląda*; 14 razy w Septuagincie) pojawia się w Nowym Testamencie zaledwie pięć razy (Dz 20,28; Flp 1,1; 1 Tm 3,2; Tt 1,7 i 1 P 2,25, aczkolwiek w tym ostatnim tekście słowo *episkopos* odnosi się do Chrystusa, należy je więc przetłumaczyć literalnie jako „stróż”). Biskup

obarczony jest zadaniem ogólnego nadzoru. Sam Paweł dostarcza pewnego rozumienia tego terminu, kierując w Milecie mowę do starszych Kościoła z Efezu: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20,28). Biskupom towarzyszą diakoni: „Paweł i Tymoteusz, słudzy Chrystusa Jezusa, do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filippi, wraz z biskupami i diakonami” (Flp 1,1). Listy pasterskie natomiast ukazują kwalifikacje sprawujących urząd biskupa: „Biskup powinien być bez zarzutu, mąż jednej żony, trzeźwy, rozsądny, przyzwoity, gościnnie, sposobny do nauczania, nie przebierający miary w picciu wina, nieskłonny do bicia, ale opanowany, niekłótniwy, niechciwy na grosz, dobrze zarządzający własnym domem, z całą godnością trzymający dzieci w uległości” (1 Tm 3,2-4). „Biskup winien być, jako włodarz Boży, człowiekiem bez zarzutu, niezarozumiałym, nieskłonny do gniewu, nieskorym do pijaństwa i awantur, niechciwym brudnego zysku, lecz gościnnym, miłującym dobro, rozsądnym, sprawiedliwym, pobożnym, powściągliwym, przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych” (Tt 1,7-9).

II.

Dopóki żyją Apostołowie, nikt nie ma wątpliwości, kto posiada największą władzę w Kościele (por. 1 Kor 12,28). Wokół Apostołów pojawiają się ich współpracownicy, którzy z biegiem czasu zyskują coraz większy autorytet. Podstawowym gestem przekazu posłannictwa apostoelskiego staje się włożenie rąk dokonywane w kontekście modlitewnym (por. Dz 6,6). W Jerozolimie dość wcześnie działają „prezbiterzy”, czyli „starsi” (*presbiteroi*; Dz 11,30; 15,2.4.6.22.23; 16,4). Prezbiterów ustanawia również Paweł wraz z Barnabą na terenach misyjnych: „Kiedy w każdym Kościele wśród modlitw i postów ustanowili im starszych, polecili ich Panu, w którego uwierzyli” (Dz 14,23; zob. także Dz 20,17). Tytus, współpracownik Pawła, ma „ustanawiać w każdym mieście prezbiterów” (Tt 1,5). W 1 Tm 5,17 czytamy: „Prezbiterzy, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, a najbardziej ci, którzy trują się głoszeniem słowa i nauczaniem” (zob. także 1 Tm 5,19). Paweł domaga się od wspólnot szacunku dla wszystkich swoich współpracowników: „Prosimy was, bracia, abyście uznawali tych, którzy wśród was pracują, którzy przewodzą wam i w Panu was napominają” (1 Tes 5,12).

Sytuacja zmienia się znacznie po śmierci dotychczasowych czołowych postaci Kościoła, a mianowicie Piotra, Pawła i Jakuba, wtedy bowiem problem sukcesji po Apostołach urasta do kwestii najwyższej rangi. Reprezentujące tę fazę listy pasterskie (1-2 Tm, Tt) podkreślają, że zadaniem następców Apostołów jest przede wszystkim przechowanie autentycznej Ewangelii (por. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14; 2,2). W tym okresie terminy „prezbiter” i „biskup” używane są zasadniczo zamiennie, aczkolwiek ten pierwszy bardziej nawiązuje do kontekstu żydowskiego, ten drugi zaś do roli ojca rodziny gromadzącego w swoim domu wspólnotę chrześcijańską. W Kościele posługują ponadto diakoni, którym także postawione są wysokie wymogi moralne (por. 1 Tm 3,8-13). Listy pasterskie wskazują zatem na wykrystalizowanie się dwustopniowej hierarchii Kościoła: grono biskupów lub prezbiterów (wyższy stopień) oraz diakoni (niższy stopień), z tym, że w kolegiach rządzących zaczyna powoli wyróżniać się jednostka (np. Tymoteusz czy Tytus; należy nadmienić, że Euzebiusz z Cezarei określi obydwóch „biskupami”, odpowiednio w Efezie i na Krecie).

Ostatni etap ukształtowania się hierarchii Kościoła odzwierciedlają listy św. Ignacego Antiocheńskiego (zm. ok. 107). Stanowią one świadectwo, że przynajmniej w części Imperium Rzymskiego istniała już wówczas trójstopniowa hierarchia: jeden biskup otoczony prezbiterami i diakonami. W *Liście do Kościoła w Smyrnie* pisał on następująco: „Wszyscy idźcie za biskupem, jak Jezus Chrystus za Ojcem, i za waszymi prezbiterami, jak za Apostołami. A diakonów poważajcie jak przykazania Boże. Niechaj nikt w sprawach dotyczących Kościoła nie robi niczego bez biskupa” (8,1). Wprawdzie Ignacy wyprowadzał jeszcze autorytet biskupa bezpośrednio od Boga, to już św. Ireneusz z Lyonu (zm. 202) użyje słowa „sukcesja” (*diadoche*), wskazując zasadę, na mocy której dokonuje się przekazywanie urzędu apostołskiego: „Możemy wyliczyć tych, którzy zostali ustanowieni przez Apostołów jako biskupi w poszczególnych Kościołach i są ich następcami aż do naszych czasów” (*Adversus haereses*, III, 3, 1). Kard. J. Ratzinger rozwinął intuicję św. Ireneusza, wiążąc sukcesję apostołską z Tradycją Kościoła: „Sukcesja jest pewną postacią Tradycji, a Tradycja stanowi treść sukcesji” (*Słowo Boga. Pismo – Tradycja – urząd*, Kraków 2008, s. 27).

III.

Z racji trzydziestej rocznicy śmierci kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Tysiąclecia (zm. 28 maja 1981 roku), po raz trzeci w życiu przeczyta-

łem jego „Zapiski więzienne”. Przy każdej lekturze urzekało mnie jego życie duchowe, zaufanie Bogu i rozmiłowanie w Maryi, owocujące tworzeniem przepięknych modlitw. To człowiek, dla którego liczyła się tylko „sprawa Boża”! I dzisiaj widzę wyraźniej niż przedtem, jak wiele z bogactwa jego serca i umysłu przejęli ostatni nasi błogosławieni: ks. Jerzy Popiełuszko i papież Jan Paweł II.

„Zapiski więzienne” odzwierciedlają stan ducha Prymasa Wyszyńskiego z okresu uwięzienia, w latach 1953-1956. „Nieraz z kół rządowych – zaznaczył on na początku – zarzucano mi, że «chcę» zostać męczennikiem. Byłem daleki od tej myśli, chociaż tej możliwości nie wykluczałem” (Warszawa 2006, s. 18). Nieco dalej Książd Prymas dodał: „Cała praca nasza ma iść nie w tym kierunku, by uniknąć tych ostatecznych następstw, ale – by dojść do nich z usposobieniem ufności, pogody i pełnego zrozumienia, że tak musi być, bo tego wymaga «Boża racja stanu»” (s. 177). I jeszcze raz wrócił do tego wątku: „Cierpienie kapłana ma zawsze Boży sens, gdyż jest on «postawiony na znak»... Jeśli więc to jest Tobie, Chryste, i Twemu Kościołowi potrzebne – nie odmawiam Ci niczego, choć wiem, jak trudno jest dać z siebie nawet niewiele” (s. 203). Wreszcie pod datą 18 kwietnia 1955 roku zanotował: „Nie wiem dlaczego, ale muszę to zapisać, choć tak bardzo się lękam. Ty mi nakazujesz, sam nie jestem zdolny. Nakazujesz mi chcieć i nakazujesz mi napisać, choć opieram się i jednemu, i drugiemu Twemu chceni. A więc, prawdziwie: jeśli Ci, Ojcze, jest potrzeba coś więcej, niż dotychczas się dzieje ze mną, to czyn” (s. 213-214).

Prymas Wyszyński jako biskup zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że jego zadaniem jest zdobyć świętość, która będzie promieniować na innych: „W dziewiątą rocznicę konsekracji biskupiej (...) dopełniam rachunku sumienia i uznaję z pokorą, że nie wszystko we mnie zostało przez te dziewięć lat dokonane, (...) pomimo że biskupstwo jest tak wielką pomocą do własnego uświęcenia” (s. 220). Wie, co to znaczy nosić piuskę: „Pierwszą piuskę purpurową nosił Chrystus, gdy wtłoczono na Niego koronę, która wbiła się 70 igłami w świętą Głowę. Spłynęła ona obficie Krwią świętą. Moja piuska jest tylko symbolem tej krwawej purpurowej Głowy Chrystusa” (s. 310). W konsekwencji: „Brak męstwa jest dla biskupa początkiem klęski. Czy jeszcze może być apostołem? Przecież istotne dla apostoła jest świadectwo Prawdzie! A to zawsze wymaga męstwa” (s. 357). W ostatnim roku uwięzienia, obchodząc dziesięciolecie swojej sakry biskupiej, Prymas Tysiąclecia zwrócił się do Maryi w następujących słowach: „Pani i Królowo Jasnogórska (...). Niech wszystko «moje» wielbi Ciebie. Twój niewolnik

składa wszystko w Twoje Królewskie Dłonie, szczęśliwy, że może ogołocić się dla Ciebie. O jedno proszę, byś wzięwszy wszystko moje, chciała bronić Kościoła Chrystusowego (...). Ochroniaj go płaszczem macierzyńskim, skryj go w Sercu Twoim. Jeśli jest Ci to potrzebne, zabij mnie, aby mógł żyć w Polsce Kościół Syna Twego. Wydaje mi się, że jednak potrzeba Ci gotowych ofiar, byś mogła zachować całość i czystość Kościoła świętego, byś mogła przynieść dar męstwa sługom jego. Ciągłe jeszcze lękają się, poniżej roztropności i obowiązku wyznania. Daj im męstwo, niech zrozumieją, że siła Kościoła polega na wyznaniu przed ludźmi. O ten dar dla Kościoła i jego biskupów prosi Cię Twój niewolnik (...)" (s. 332).

IV.

Książka „Wstańcie, chodźmy!” (Kraków 2004) stanowi osobistą refleksję bł. papieża Jana Pawła II nad jego posługą biskupią w Krakowie. Sam Autor tak wyjaśnia tytuł tych wspomnień: „Gdy nadeszła «Jego godzina», Jezus mówi do tych, którzy z Nim byli w ogrodzie Getsemani – do Piotra, Jakuba i Jana, najbliższych, szczególnie wybranych i umiłowanych uczniów: «Wstańcie, chodźmy!» (por. Mk 14,42). Nie tylko On sam ma «pójść» ku wypełnieniu tego, co zamierzył Ojciec, ale również oni z Nim. To wezwanie – «Wstańcie, chodźmy!» – jest w sposób szczególny skierowane do nas biskupów, Jego wybranych przyjaciół” (s. 163). Jan Paweł II rozpoczyna od ujawnienia swoich pierwszych refleksji rodzących się w lipcu 1958 roku, kiedy otrzymał nominację na urząd biskupa pomocniczego w Krakowie: „Myślałem z wielką pokorą o Apostołach Chrystusa i o tym długim, nieprzerwanym łańcuchu biskupów, którzy przez włożenie rąk przekazywali swoim kolejnym następcom udział w urzędzie apostołskim. W końcu mieli przekazać go mnie. Czułem się osobiście związany z każdym z nich” (s. 18-19).

Jan Paweł II wiele uwagi poświęca pogłębieniu teologii znaków biskupich, takich jak pierścień, mitra i pastorał. Najpierw, pierścień: „Włożenie pierścienia oznacza, że biskup jest zaślubiony Kościołowi. (...) Ten pierścień (...) dla mnie jest (...) niejako niemym pytaniem, które odzywa się w sumieniu: czy jestem całkowicie oddany mojej Oblubienicy – Kościołowi? Czy jestem wystarczająco «dla» – dla wspólnot, rodzin, dla ludzi młodych i starszych, a także tych, którzy dopiero mają się narodzić?” (s. 37). Następnie, mitra: „Powołanie biskupa z pewnością jest wielkim wyróżnieniem. Nie oznacza to jednak, że kandydat został wybrany spośród wielu jako wybitny człowiek i chrześcijanin. Biskup zostaje wyróżniony przez to,

że jego powołaniem jest stanąć pośrodku Kościoła i być pierwszym w wierze, pierwszym w miłości, pierwszym w wierności i pierwszym w służbie. (...) W tej właśnie perspektywie szczególnej wymowy nabiera znak włożenia mitry podczas liturgii święceń. Nowo wyświęcony biskup przyjmuje ją jako zobowiązanie do zaangażowania, aby «jaśniał w nim blask świętości» (s. 41-42). Wreszcie, pastorał: „Jest to znak władzy, jaka przysługuje biskupowi dla wypełnienia zadania opieki nad owczarnią. I ten znak wpisuje się w perspektywę troski o świętość Ludu Bożego. (...) Stale modlę się, aby Duch Święty rozpałał serca biskupów swoim ogniem, abyśmy byli pedagogami świętości, zdolnymi pociągać wiernych naszym przykładem” (s. 43). Nietrudno zatem zauważyć, że pierwszą miarą, jakby pra-miarą, udanego biskupstwa jest świętość, czyli w ostatecznym rozrachunku osobiste „wniebowstąpienie”, pociągające także innych. W tej perspektywie, miejscem, w którym biskup powinien w ciągu dnia spędzać dużo czasu, jest kaplica jego domu: „Po to kaplica jest tak blisko, żeby wszystko w życiu biskupa – nauczanie, decyzje, duszpasterstwo – zaczynało się u stóp Chrystusa utajonego w Najświętszym Sakramencie. (...) W domowej kaplicy nie tylko się modliłem, ale także siedziałem i pisałem. (...) Jestem przekonany, że kaplica to miejsce, z którego pochodzi szczególne natchnienie. To ogromny przywilej móc mieszkać i pracować w przestrzeni tej Obecności. Przyciągająca Obecność – niczym potężny magnes. (...) Zawsze wewnątrznie odczuwałem, że to On, Chrystus, jest właścicielem mego biskupiego domu (...). Tak było na Franciszkańskiej przez prawie dwadzieścia lat” (s. 115-116).

V.

Z dużą ciekawością sięgnąłem po książkę kard. Mauro Piacenzy (ur. 1944), prefekta Kongregacji ds. Duchowieństwa, zatytułowaną „Chrystus tożsamością kapłana” (Kraków 2011). Jest to zbiór luźnych refleksji na temat niektórych aspektów życia kapłańskiego, zarówno prezbitera, jak i biskupa. Włoski kardynał stawia tezę: „Pierwszym zainteresowaniem, pierwszą troską, pierwszym trudem i zarazem największą radością i koroną biskupa są i powinni być jego kapłani. Bez nich nie mógłby działać prawie nic. Jest powołany, aby stale być dla nich ojcem, bratem i przyjacielem” (s. 121).

Najpierw, biskup jako ojciec: „Naśladując miłość Ojca, biskup jest powołany do okazywania szczególnego wyczulenia i gorliwej troski wobec swoich prezbiterów, do najprawdziwszego czuwania, aby każdy kapłan czuł się postawiony na swoim miejscu, ważny i doceniany uczestnik jednej ro-

dziny kapłańskiej, dla której biskup jest ojcem” (s. 106). Kard. Piacenza podkreśla, że brak stałości w postawie biskupa dezorientuje prezbiterów: „Kapłan musi wiedzieć, że słowo biskupa jest pewne i że biskup jako dobry pasterz potrafi wydać dojrzały i odpowiedzialny osąd” (s. 107). Włoski kardynał przestrzega biskupów przed zaangażowaniem w ekonomię, politykę i socjologię: „Potrzebni są zwiadowcy, którzy potrafią badać dalekie horyzonty; eksperci w poprawianiu błędów, w prowadzeniu dusz, w rozoznawaniu charyzmatów, w wytyczaniu linii demarkacyjnych pomiędzy Duchem Bożym i duchem świata, w umiejętności odczytywania znaków czasu w świetle Ducha Bożego” (s. 108). Autorytet biskupa winien być mierzony naturalnym respektem ze strony prezbiterów: „Ojciec jest tą osobą, którą zawsze można poprosić o pomoc, o wsparcie w trudnościach, o radę, o prowadzenie” (s. 110).

Następnie, biskup jako brat: „Biskup jest powołany, jako pierwszy, aby być bratem swoich kapłanów. Aby być blisko nich, poznawać ich życie, ich problemy, pracę, trudności, chwile zniechęcenia. I aby dzielić z nimi głębię radości, a nawet otrzymanych łask” (s. 113). Kard. Piacenza przestrzega: „Biskup nie powinien być bratem tylko dla tych, którzy są w jego najbliższym otoczeniu i zgadzają się z jego zdaniem, podobnie jak nie powinien być ojcem tylko dla tych łatwiej okazujących synowskie posłuszeństwo” (s. 112). Przestrzenią braterstwa jest modlitwa: „Kapłani mają prawo widzieć, że ich biskup się modli. Że modli się przed pracą, więcej niż oni, i to przede wszystkim za nich. (...) Od biskupa wymaga się ogromnej dojrzałości duchowej” (s. 113). W ramach tej dojrzałości duchowej biskupa mieści się niwelowanie wszelkich uprzedzeń wobec prezbiterów: „Najpierw trzeba kochać, potem osądzać (...). Najpierw trzeba ratować, nie uderzać, nie czekając na sympatię i wdzięczność” (s. 114).

Wreszcie, biskup jako przyjaciel: „Jedyna realna i jedyna możliwa więź przyjaźni pomiędzy biskupem i kapłanami danego prezbiterium polega na dzieleniu się dobrem oraz na pozytywnym i radykalnym wykluczeniu wszelkich ludzkich interesów” (s. 117). Oferta przyjaźni ze strony biskupa oznacza, że „drzwi jego serca i jego domu zawsze powinny być otwarte dla kapłanów. (...) Niech biskup będzie przyjacielem nie tylko dla najlepszych kapłanów – błyskotliwych i posiadających duszpasterskie zdolności. Niech nie będzie przyjacielem tylko tych księży, którzy znajdują uznanie w całym prezbiterium (...). Biskup jest wezwany do tego, aby być przyjacielem wszystkich” (s. 117-118).

VI.

„Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien” (Mt 10,38). W 1945 r., niedługo po piekle II wojny światowej, rozpoczęła się seminaryjna droga Josepha Ratzingera ku Chrystusowemu kapłaństwu. Święcenia prezbiteratu odbyły się w katedrze we Freising sześćdziesiąt lat temu (29 czerwca 1951 roku): „Pamiętam bardzo dokładnie ten słoneczny letni dzień. Był to punkt kulminacyjny mojego życia. W chwili, gdy sędziwy biskup położył na mnie ręce, jakiś skowronek wzbił się z ołtarza głównego katedry i zanucił radosną melodię. Było to dla mnie jakby zawołanie z góry: tak jest dobrze, jesteś na właściwej drodze!” (*Moje życie. Wspomnienia z lat 1927-1977*, Częstochowa 1998, s. 74).

Potem rozpoczęła się praca wikariusza w parafii Krwi Chrystusa w Monachium: „Miałem do przeprowadzenia 16 lekcji religii w pięciu różnych klasach, co wymagało sporego przygotowania. Każdej niedzieli musiałem przynajmniej dwa razy celebrować Mszę Świętą i wygłaszać dwa różne kazania. Każdego ranka od szóstej do siódmej, a w sobotnie popołudnie przez cztery godziny pełniłem służbę w konfesjonale. W każdym tygodniu prowadziłem wiele pogrzebów na różnych cmentarzach w mieście. Również cała praca z młodzieżą była na moich barkach. Ponadto dochodziły jeszcze, jako dodatkowe, chrzciny czy śluby. Ponieważ proboszcz nie oszczędzał się, ja także nie mogłem i nie chciałem tego czynić. Ze względu na moje słabe praktyczne przygotowanie, podszedłem na początku do moich obowiązków z pewnymi obawami. Wkrótce jednak praca z dziećmi, a tym samym kontakty z ich rodzicami, stała się dla mnie przyjemnością. Również w różnych kręgach młodzieży katolickiej szybko dochodziliśmy do wzajemnego zrozumienia” (s. 75-76). Już rok później (1952) młody ks. J. Ratzinger rozpoczyna wykłady z teologii w seminarium duchownym we Freising, uzyskuje stopień doktora (1953) i doktora habilitowanego (1957), naucza w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej we Freising, wreszcie obejmuje katedrę teologii fundamentalnej w Bonn (1958) i otrzymuje stanowisko profesora zwyczajnego miejscowego uniwersytetu (1959). Później wykłada teologię dogmatyczną w Münster (1963-1966), Tübingen (1966-1969) i Ratyzbonie (od 1969). Przyznaje z pełną szczerością: „Czułem się powołany do życia naukowego” (s. 136).

Jego posługa prezbitera kończy się jednak w 1977 roku: „Pod jakimś pretekstem odwiedził mnie w Ratyzbonie nuncjusz Del Mestri. Podczas luźnej rozmowy wcisnął mi do ręki list, który miałem przeczytać i przemy-

śleć w domu. Zawierał moją nominację na arcybiskupa Monachium i Freising. Była to dla mnie bardzo trudna decyzja. Zezwolono mi skonsultować się z moim spowiednikiem. Tak więc otworzyłem się przed profesorem Auerelem, który znał dobrze moje ograniczenia – teologiczne i ludzkie. Oczekiwałem, że mi odradzi, ale ku mojemu wielkiemu zdziwieniu, bez długiego zastanawiania się, stwierdził: Musisz to przyjąć. I tak przedstawivszy jeszcze raz swoje wątpliwości nuncjuszowi, wyraziłem w końcu zgodę” (s. 137). Święcenia biskupie odbyły się w wigilię Zielonych Świąt w katedrze monachijskiej (28 maja 1977 r.): „Jako hasło przewodnie mojego biskupstwa wybrałem zwrot z trzeciego listu św. Jana «Współpracownik prawdy». (...) Wydaje mi się, że to hasło dobrze oddaje ciągłość, jaka zachodzi między moim poprzednim zadaniem a nową funkcją. Przy wszystkich różnicach zawsze chodzi o to samo: podążać za prawdą i być na jej usługach” (s. 138-139). I tak jest niezmiennie aż do dzisiaj...

VII.

„Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” (Mt 11,28). Ostatnia adhortacja apostołska bł. Jana Pawła II, *Pastores gregis*, wydana 16 października 2003 roku, została poświęcona – jak wskazuje jej podtytuł – „biskupowi, słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata”. Odnosząc się do sylwetki duchowej pasterza, Ojciec Święty podkreślił, że biskup musi być przede wszystkim „człowiekiem Bożym” (n. 13). Jedną z liturgicznych inwokacji stosowaną podczas święceń biskupich zawiera słowa: „Boże prawdy, uczynź z Twojego sługi (...) biskupa świętego” (*tamże*). Jan Paweł II nie pozostawia jakichkolwiek złudzeń tym, którzy sądzą, że same święcenia biskupie wystarczają do osiągnięcia świętości: „Święcenia biskupie nie wpajają doskonałości cnót, biskup musi przebyć własną drogę uświęcenia, dając z siebie wszystko, aby upodobnić się do Chrystusa, doskonałego Człowieka” (*tamże*). Droga świętości biskupa oznacza „stopniowe wchodzenie w coraz głębszą dojrzałość duchową i apostołską, naznaczoną prymatem miłości pasterskiej” (*tamże*). Mówiąc inaczej: „Biskup powinien zastanowić się, jak ma przeświecać przez niego osoba samego Chrystusa” (*tamże*).

Jan Paweł II podaje środki służące do uświęcenia biskupa. Rozpoczyna od przypomnienia wartości *lectio* i *meditatio* słowa Bożego: „Chodzi tu przede wszystkim o częstą osobistą lekturę oraz uważne i wytrwałe zagłębianie się w Pismo Święte” (n. 15). Następnie, Ojciec Święty przechodzi do Eucharystii,

która „stoi w centrum życia i misji biskupa”: „Miłość biskupa do Eucharystii świętej wyraża się również wówczas, gdy w ciągu dnia poświęca nawet znaczną część swojego czasu na adorację przed tabernakulum” (n. 16). Z kolei modlitwa, „sama w sobie szczególny obowiązek biskupa”, sprawia, że „o tyle biskup daje się poznać i realizuje się jako człowiek nadziei, o ile wpisuje się w eschatologiczny dynamizm modlitwy Psalterza” (n. 17). Jan Paweł II pisze przepięknie: „Na obliczu biskupa wierni powinni móc dostrzegać wartości, które są darem łaski i które w Błogosławieństwach stanowią jakby autoportret samego Chrystusa: oblicze ubóstwa, cichości i pragnienia sprawiedliwości; miłosierne oblicze ojca i budowniczego pokoju; czyste oblicze tego, kto spogląda nieustannie i wyłącznie na Boga. Powinni mieć także możliwość dostrzegania w swoim biskupie oblicza tego, kto dzieli współczucie Jezusa dla pogrążonych w smutku, oraz, w niektórych przypadkach, jak miało to miejsce w historii i zdarza się także dziś, oblicze pełnej mocy i wewnętrznej radości tego, kto cierpi przesładowanie dla prawdy Ewangelii” (n. 18).

Drogę do świętości biskupa rozświetlają rady ewangeliczne, posłuszeństwa, ubóstwa i czystości. „Biskup jest posłuszny Ewangelii oraz Tradycji Kościoła, wie, jak odczytywać znaki czasu i rozpoznawać głos Ducha Świętego w posłudze Piotrowej i w koleżalności biskupów” (n. 19). „Biskup, który pragnie być autentycznym świadkiem i sługą Ewangelii, musi stać się *vir pauper*” (n. 20). Biskup jest zobowiązany „do odzwierciedlania w samym sobie dziewiczej miłości Chrystusa wobec wszystkich swoich wiernych” (n. 21). W kontekście „ścisłego obowiązku biskupa, by kroczył niezmiernie na drodze do świętości” (n. 24), Jan Paweł II wspomina także o stałej formacji biskupa: „Dla okresowej odnowy, szczególnie w odniesieniu do niektórych tematów dużej wagi, wymagane są długie okresy czasu przeznaczonego na słuchanie, komuniję i dialog z ekspertami – biskupami, kapłanami, zakonnikami, zakonnice i świeckimi (...)” (*tamże*).

VIII.

Dnia 11 lipca Kościół obchodzi święto św. Benedykta z Nursji (ok. 480-547), opata klasztoru na Monte Cassino, Patrona Europy i patrona pontyfikatu obecnego papieża. Założonej przez siebie rodzinie benedyktyńskiej pozostawił on słynną „Regułę”, w której ujął życie zakonne jako „szkołę służby Pańskiej” (Tyniec 1979, s. 14). Oblicza się, że rodzina benedyktyńska wydała ok. 5 tysięcy biskupów, a więc pasterzy ukształtowanych w takiej właśnie duchowości.

Rozdział II oraz LXIV „Reguły” ukazują sylwetkę opata, który jest pojmowany jako „zastępca Chrystusa” (s. 15). Św. Benedykt poucza: „Kto się podjął rządów nad duszami, musi być gotowy do zdania z nich sprawy. A ilu-kolwiek braci miałby pod swoją opieką, niech będzie pewien, że w dzień sądu odpowie przed Panem za dusze ich wszystkich, jak również oczywiście i za swoją. W ten sposób będzie żył zawsze w obawie przed tą chwilą, gdy zapytają go jako pasterza, co uczynił z powierzonymi mu owcami, a to poczucie odpowiedzialności za innych zmusi go do zwracania większej uwagi także na siebie samego” (s. 18). I dalej: „Ten, kto został opatem, niechaj zawsze pamięta, jakie brzemię podjął i komu zda sprawę ze swego zarządu. Niech wie, że winien być raczej pomocnikiem niż zwierzchnikiem” (s. 68).

Pasterz jest przede wszystkim siewcą słowa Bożego (por. Mt 13,3). Dlatego św. Benedykt wyjaśnia: „Kto przyjął miano opata, powinien uczyć swoich uczniów na dwa sposoby, a znaczy to, niechaj wszystko, co dobre i święte okazuje raczej swoim postępowaniem, niż słowami. Uczniom bardziej pojętym musi wyklądać naukę Pana także słowami, tych zaś, którzy trudniej rozumieją i są twardego karku, niechaj własnym życiem uczy Bożych przykazań” (s. 16). Opat ma „stosownie do czasu i okoliczności łączyć surowość z łagodnością, okazując się raz wymagającym mistrzem, to znowu pełnym miłości ojcem” (s. 17). Ponadto, „nie powinien być nieopanywany ani trwożliwy, ani krańcowy, ani uparty, ani zazdrosny i zbyt po-dejrzliwy” (s. 69).

Nie ukrywam, że ilekroć osobiście sięgam po „Regułę” św. Benedykta, natrafiam niemal instynktownie na inne zalecenie: „Śmierć nadchodzącą codziennie mieć przed oczyma” (s. 21). I to jest bez wątpienia klucz do zrozumienia wszelkiej władzy na ziemi, czy to religijnej, czy świeckiej! Władza wtedy staje się „służbą Pańską”, jeśli jest wykonywana ze świadomością, że kiedyś, w momencie śmierci, trzeba będzie zdać sprawę z powierzonego włodarstwa (por. Hbr 13,17). W przeciwnym razie, gdy nadchodząca śmierć zostanie wzięta w nawias, jakby zapomniana, człowiek nie oprze się pokusie żądzy czy nadużywania władzy. Chyba dlatego Ojciec Święty Benedykt XVI, zauroczony duchowością benedyktyńską, bez trudu dostrzegł, na czym polegał fenomen pasterskiej posługi *papieża wezwanego z dalekiego kraju*. W homilii podczas Mszy Świętej beatyfikacyjnej, 1 maja tego roku, powiedział, że Jan Paweł II „na nowo ukierunkował chrześcijaństwo ku przyszłości, Bożej przyszłości, wykraczającej poza historię, lecz również w niej zakorzenionej. Ten ładunek nadziei, który w pewien sposób został zawłaszczony przez marksizm oraz ideologię postępu, słusznie oddał on

chrześcijaństwu. W ten sposób przywrócił nadziei jej autentyczne oblicze, aby móc przeżywać dzieje w duchu «adwentu», osobistej i wspólnotowej egzystencji skierowanej na Chrystusa» (cyt. za: www.vatican.va). Przy sprawowaniu władzy biskupiej nie wolno nigdy stracić z oczu jej eschatologicznego horyzontu...

IX.

Książka „Świadek i służba. Rozmowy o życiu i Kościele” to przeprowadzony przez ks. R. Markowskiego wywiad-rzeka z abp. Józefem Kowalczykiem, Nuncjuszem Apostolskim w Polsce w latach 1989-2010, a obecnie Prymasem Polski (Warszawa 2008). Jedno z pytań dotyczyło, oczywiście, procedury powoływania biskupów. Abp J. Kowalczyk zauważył najpierw ogólnie: „Takich będziemy mieć kapłanów, jakich mamy wiernych w Polsce” (s. 207). Posługa biskupa – kontynuuje Prymas Polski – powinna wynikać „z głębi życia wewnętrznego danego kapłana, z jego duchowości, z jego identyfikowania się z życiem Kościoła w Polsce i z konkretną diecezją oraz zatroskania o jej rozwój duchowy” (s. 211). Następnie, Nuncjusz Apostolski wskazał kilka formalnych etapów w procedurze powoływania biskupa, przypominających pracę „kupca poszukującego pięknych pereł” (Mt 13,45).

Etap pierwszy: „Konferencja Episkopatu co pewien czas przedstawia listę kapłanów, którzy, jej zdaniem, bądź też w powszechnej opinii, zasługują na szczególną uwagę. Opinia ta może być wyrażana w diecezji przez kapłanów, radę kapłańską, radę duszpasterską, konsultorów, a wreszcie przez samego biskupa kierującego diecezją” (s. 208-209).

Etap drugi: „Spośród tych osób, w oparciu o informację o potrzebach danej diecezji, wyłania się pewną grupę 4, 5 czy 6 osób i wysyła się listownie zapytanie o opinię o tych osobach do środowiska ich życia: kapłanów i osób świeckich. Pytanie dotyczy tego, co myślą o tej osobie, którą bliżej znają, oraz czy odpowiada ona wymogom stawianym przez społeczeństwo czy wspólnotę, tak by mogła zostać biskupem pomocniczym czy diecezjalnym w konkretnej diecezji. Bierze się pod uwagę również potrzeby duszpasterskie danej diecezji, jej strukturę socjologiczną i inne uwarunkowania. Istotna jest później odpowiedź Rady Stałej Konferencji Episkopatu i biskupów metropolitalnych” (s. 209).

Etap trzeci: „Te wszystkie informacje są następnie zestawiane, analizowane i opiniowane w oparciu o pewne ustalone kryteria. To jest wielka

praca. Jeżeli analiza okazałaby się niedokładna, jeżeli nie byłoby szerokiej konsultacji, przeprowadzonej w oparciu o wypowiedzi, które prowadzą do konkluzji, kto w świetle wymogów diecezji i w świetle opinii, z ostatecznie wybranych trzech kandydatów, jest najgodniejszy, to zadanie nie byłoby dobrze spełnione. (...). To jest po prostu jak pisanie pracy doktorskiej, gdyż przy każdym przedstawieniu kandydata należy przygotować ponad 70 stron opracowania, analizy wszystkich wypowiedzi, mniej lub bardziej głębokich” (s. 209-210).

Etap czwarty: Materiał dotyczący wspomnianych trzech kandydatów (tzw. *terno*) zostaje przesłany do watykańskiej Kongregacji ds. Biskupów, która „sprawdza dokumentację i przedstawia trzech pewnych kandydatów Ojcu Świętemu” (s. 210). Ojciec Święty podejmuje decyzję, wybiera jednego spośród nich i „wówczas dochodzi do nominacji” (*tamże*).

Etap piąty: „Później pytamy kandydata, czy przyjmuje nominację. Przedstawia mu się opinie, napisane o nim oceny (...) i ewentualne wątpliwości co do jego osoby. Oczywiście bez podania jakichkolwiek nazwisk. I pyta się go, czy się z nimi zgadza. Jeżeli się nie zgadza, powinien to wyjaśnić; jeżeli się zgadza, to tym samym wie, nad czym powinien pracować w swoim życiu, aby sprostać przyjmowanym obowiązkom. Zdarzają się wypadki, że ktoś nie przyjmuje nominacji i musimy pracę zacząć od nowa” (*tamże*).

X.

„Oddalił się stamtąd łodzią na pustkowie, osobno” (Mt 14,13). Ewangelia ukazująca Jezusa, który udaje się na samotne rozmyślenie, koresponduje z przypadającym 31 lipca wspomnieniem liturgicznym św. Ignacego Loyoli (1491-1556), założyciela Towarzystwa Jezusowego (1540). Ten Bask napisał *Ejercicios Espirituales* (wydanie polskie: *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 2010), które stały się podstawą jednej z najznakomitszych szkół chrześcijańskiej duchowości. Jak sam wyjaśnił: „Pod nazwą *ćwiczenia duchowne* rozumiemy każdy rachunek sumienia, rozmyślanie, kontemplację, modlitwę ustną i myślną oraz wszystkie inne czynności duchowe (...). Bo przechadzanie się, chodzenie i bieganie – to ćwiczenia cielesne, tak ćwiczenia duchowne to przygotowywanie i usposobienie duszy po to, żeby się pozbyć nieuporządkowanych przywiązań, a gdy się ich już pozbędziemy, żeby szukać woli Bożej i odnajdywać ją w ułożeniu własnego życia tak, by zbawić duszę” (s. 9).

Św. Ignacy Loyola założył również Kolegium Rzymskie (1551), słynną uczelnię, którą niedługo potem Ojciec Święty Grzegorz XIII (1584) otoczył

specjalnym patronatem i jest ona dziś najstarszym uniwersytetem papieskim (zwanym „Papieskim Uniwersytetem Gregoriańskim” lub po prostu „Gregorianą”). Choć uczelnia kilka razy zmieniała swoją lokalizację, to jednak aż do czasów obecnych zachowała niezwykle prestiżową rangę *uniwersytetu narodów* (studenci pochodzą z całego niemal świata). Aktualnie w gronie wszystkich biskupów świata (5227) znajduje się 88 jezuitów. Szesnastu papieży (ostatni to Jan Paweł I) i wielka liczba obecnych biskupów (co piąty?) pobierało naukę w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. To jest tylko symboliczny wymiar wpływu duchowości i pasji naukowej jezuitów na misję Kościoła.

Specyfikę formacji ignacjańskiej stanowi intelektualne rozmyślanie prowadzące do odkrywania woli Bożej we własnym życiu, szczególnie rozważanie tajemnic egzystencji Jezusa Chrystusa. Na bazie podobnych rozważań św. Ignacy ułożył słynną modlitwę, która otwiera jego *Ćwiczenia duchowne*: „Duszo Chrystusowa, uświęć mnie. Ciało Chrystusowe, zbaw mnie. Krwi Chrystusowa, napój mnie. Wodo z boku Chrystusowego, obmyj mnie. Męko Chrystusowa, wzmocnij mnie. O dobry Jezu, wysłuchaj mnie. W ranach swoich ukryj mnie. Nie dozwól mi oddalić się od Ciebie. Od nieprzyjaciela złośliwego broń mnie. W godzinie śmierci mojej wezwij mnie. I każ mi przyjść do siebie, abym ze świętymi Twoimi chwalił Cię na wieki wieków. Amen” (s. 7).

Równie interesujące jest nauczanie św. Ignacego o trzech stopniach pokory: „Pierwszy stopień pokory jest konieczny do zbawienia wiecznego. Polega on na tym, że się do tego stopnia poniżam i upokarzam, ile to tylko możliwe, żebym we wszystkim był posłuszny prawu Boga, naszego Pana. Oznacza to, że choćby mnie mianowano panem wszystkich rzeczy stworzonych i choćbym miał stracić własne życie doczesne, to i tak nie brałbym pod uwagę przekroczenia jakiegokolwiek przykazania – ani Bożego, ani ludzkiego – które mnie obowiązuje pod grzechem ciężkim. Drugi stopień pokory jest doskonały niż pierwszy. Polega on na tym, że doszedłem do takiego usposobienia, iż się nie czuję przywiązany bardziej do bogactwa niż ubóstwa, do szukania bardziej chwały niż wzgardy, do pragnienia bardziej życia długiego niż krótkiego, byleby to w jednakowy sposób służyło Bogu, naszemu Panu, i zbawieniu mojej duszy. (...). Trzeci stopień pokory jest najdoskonalszy. (...) Chcę wybrać raczej ubóstwo z Chrystusem ubogim niż bogactwo, raczej zniewagi z Chrystusem pełnym zniewag niż zaszczyty” (s. 69-70).

XI.

Łódź z uczniami Jezusa na wzburzonym jeziorze to symbol Kościoła w świecie (por. Mt 14,24). Przeciętny chrześcijanin, na pytanie, kto w Kościele ma najwyższą władzę, odpowiedziałby chyba bez wahania, że Papież. Ale to jest tylko część prawdy, jakby połowa prawdy. Kościół nie stanowi monarchii, lecz jest wspólnotą hierarchiczną. Na ogół, chcąc wyrazić tę najwyższą władzę w Kościele, posługujemy się symbolem „elipsy”, a więc figury geometrycznej złożonej z dwóch kół, czyli o dwóch punktach ogniskowych. Kto zatem ma najwyższą władzę w Kościele? Oto odpowiedź: indywidualnie – Papież, kolegialnie – wszyscy biskupi złączeni więzią jedności z Papieżem. W Soborowej konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* czytamy następujące słowa: „Kolegium, czyli ciało biskupie, posiada władzę autorytatywną jedynie wtedy, gdy pozostaje w łączności z Biskupem Rzymu, Następcą Piotra, jako jego głową, i gdy nienaruszony pozostaje jego prymat wobec wszystkich pasterzy i wiernych. Biskup Rzymu bowiem posiada wobec Kościoła mocą swojej misji, mianowicie Zastępcy Chrystusa i Pasterza całego Kościoła, pełną, najwyższą i powszechną władzę, którą ma prawo zawsze sprawować w sposób nieskrępowany. Stan zaś biskupi, który w Urzędzie Nauczycielskim i zarządzaniu pasterskim jest kontynuacją Kolegium Apostołów, co więcej, w którym ciało apostołskie trwa nieprzerwanie, stanowi również razem ze swoją głową, Biskupem Rzymu, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem” (n. 22).

Chcąc nieco prościej objaśnić relację między władzą Papieża i władzą Kolegium Biskupów złączonych z nim, wystarczy przywołać i porównać ze sobą słowa Jezusa skierowane najpierw do Szymona Piotra, a potem do całego grona Dwunastu. Pierwsze brzmią: „Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16,19). Te drugie z kolei są następujące: „Wszystko, cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18,18). „Biskupom – czytamy dalej w *Lumen gentium* – nauczającym w komunii z Biskupem Rzymu należy się od wszystkich szacunek jako świadkom Boskiej i katolickiej prawdy; wierni zaś powinni zgadzać się ze zdaniem swojego biskupa w sprawach wiary i moralności, wyrażonym w imieniu Chrystusa, i trwać przy nim w religijnej uległości ducha” (n. 25). Teologowie pouczają, że istnieje tylko jedna sytuacja, kiedy wierzący mogą i powinni wypowiedzieć religijne posłuszeństwo swojemu biskupowi – gdy ten mianowicie zerwie więź jedności z Papieżem. We wszystkich innych sy-

tuacjach, nawet gdyby postawa biskupa była niegodna, wierni powinni trwać przy nim, znosząc cierpliwie tę niedogodność dla dobra Kościoła.

Najbardziej uroczystą formą kolegalności władzy biskupiej są sobory powszechne, czyli zgromadzenia biskupów całego Kościoła. Dotychczas odbyło się 21 takich spotkań, począwszy od Soboru Nicejskiego I (325) aż do Soboru Watykańskiego II (1962-1965). Na soborach nie tylko ogłaszano dogmaty, ale także podejmowano kwestie duszpasterskie i dyscyplinarne. Rzecz charakterystyczna, temu Kolegium Biskupów również poza soborami, pod pewnym warunkiem, przysługuje charyzmat nieomyślności: „Chociaż poszczególni biskupi nie posiadają szczególnego prawa nieomyślności, to jednak głoszą oni nieomyślnie naukę Chrystusa wówczas, gdy nawet będąc rozproszeni po świecie, ale z zachowaniem więzów komunii między sobą i z Następcą Piotra, nauczając autentycznie o sprawach wiary i moralności, dochodzą wspólnie do przekonania, że jakieś zdanie powinno być definitywnie uznane” (*Lumen gentium*, n. 25).

XII.

Dnia 20 sierpnia Kościół obchodzi wspomnienie św. Bernarda z Clairvaux (1090-1153), charyzmatycznego cystersa i Doktora Kościoła, który całym swoim życiem wyznawał Jezusowi: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). Pozostawił on po sobie bogatą spuściznę teologiczną, m.in. kilkaset listów, przepelnionych głęboką duchowością i niezwykłą znajomością Biblii. List, opatrzony później tytułem „De moribus et officio episcoporum” (*O obyczajach i urzędzie biskupów*), został napisany na prośbę arcybiskupa Sens (Francja), Henryka Boisroques. „Wasza Wysokość – rozpoczyna list św. Bernard – raczył zażądać ode mnie jakiegoś nowego traktatu; zaszczyt to dla mnie niezwykły, ale i ciężar niemały” (Kraków 1992, s. 7). Adresat tego listu z początku zabiegał jedynie o przychyłność władzy świeckiej, nie troszcząc się zupełnie o potrzeby duszpasterskie swojej diecezji; teraz postanowił się zmienić i poprosił św. Bernarda o regułę życia biskupiego. List jest niezwykle mocny w swej wymowie, odzwierciedla z jednej strony sytuację potrzebującego reformy Kościoła XII stulecia, a z drugiej – jako głos Tradycji zachowuje wciąż swoją aktualność, wzbudzając zaniepokojenie.

Św. Bernard wychodzi od uwagi, że posługa biskupia w niczym nie może przypominać władzy świeckiej: „Biskupowi wielkiego miasta nie przystoi szukać rady u ludzi niedojrzałych i świeckich” (s. 9). Biskup musi

mieć doradców, ale z grona osób „wybitnie uzdolnionych, gorliwych i roztropnych” (s. 10). Tylko dzięki nim taki pasterz „nie będzie zbyt pochopny w sądzeniu, gwałtowny w karaniu, zbyt pobłażliwy w napominaniu, zanadto surowy w wybaczeniu, nie będzie małoduszny wobec liczących na niego, wystawny przy stole, zbyt kowny w odzieniu, nie będzie pochopny w obiecywaniu, nierychliwy w oddawaniu ani rozrzutny w obdarowywaniu” (s. 10-11). Św. Bernard stawia więc biskupa przed wyborem: „Komu chcesz się podobać – światu czy Bogu? Jeżeli światu – dlaczego zostałeś kapłanem? A jeśli Bogu – to dlaczego będąc kapłanem, zachowujesz się po światowemu?” (s. 12).

Następnie, św. Bernard sięga do najgłębszych motywów posługi biskupiej: „Biskup we wszystkich swych dziełach i słowach nie może czego innego pragnąć, jak tylko chwały Bożej albo dobra swoich wiernych, względnie obydwóch tych rzeczy jednocześnie, a nigdy własnego pożytku” (s. 17-18). W tej perspektywie pojawia się rozważanie nad pychą i pokorą: „Pycha jest pożądaniem własnej wyższości. Dwa zaś są jej rodzaje: pycha zaślepienia oraz pycha próżności. Można je też określić jako zarozumiałość i czczą sławę. Pierwsza jest skrzywieniem umysłu, druga – ułomnością woli. (...) Pokora jest pogardą własnej wyższości. Pogarda ta jest przeciwieństwem właściwego pysze pożądania. Dwom rodzajom pychy przeciwstawiają się także dwa rodzaje pokory: pysze zaślepienia – pokorna świadomość siebie, zaś pysze próżności – zasmucenie, gdy ktoś ocenia nas wyżej rzeczywistej naszej wartości” (s. 26-27). Biskup pozbawiony pokory będzie kierował się radami „dwóch mistrzów – ambicji i chciwości” (s. 36). W obliczu takiego niebezpieczeństwa, zwłaszcza gdy dotyczy to duchownych młodych, napomnienie św. Bernarda osiąga w tym liście punkt kulminacyjny: „O, bezgraniczna pycho! O, nienasycona chciwości! Gdy już osiągnęły pierwsze stopnie godności kościelnych (...), ich serca wcale nie znajdują pokoju. Teraz dręczy ich podwójne pragnienie: rozszerzać się coraz bardziej, łącząc jak najwięcej godności, oraz wznieść się na jeszcze wyższe stopnie! (...) Zaledwie został biskupem, marzy o arcybiskupstwie. Z kolei, śniąc o nie wiem już jakich wyżynach, rozpoczyna uciążliwe podróże do papieskiego Rzymu i nawiązuje obiecujące, choć bardzo kosztowne przyjaźnie” (s. 37-38).

XIII.

Instytucja „emerytury biskupa” jest niezwykle młoda. Dopiero Sobór Watykański II w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Koście-

le *Christus Dominus* (1965) „upraszał gorąco biskupów diecezjalnych oraz wszystkich innych prawnie z nimi zrównanych, by w wypadku, gdyby ze względu na podeszły wiek czy z innego ważnego powodu stali się nie dość zdolni do pełnienia swych obowiązków, zgłosili rezygnację ze stanowiska” (n. 21). Niedługo potem papież Paweł VI poprosił, aby rezygnacja biskupa dokonywała się nie później niż przed ukończeniem siedemdziesięciu pięciu lat życia. Kodeks Prawa Kanonicznego (1983) natomiast ustalił: „Biskup diecezjalny, który ukończył siedemdziesiąty piąty rok życia, jest proszony o złożenie na ręce Papieża rezygnacji z zajmowanego urzędu. Po rozważeniu wszystkich okoliczności, Papież podejmie decyzję” (kan. 401, p. 1). Watykańska Kongregacja ds. Biskupów wyjaśniła, że „przyjęcie rezygnacji biskupa diecezjalnego w większości przypadków zostaje ogłoszone w momencie mianowania biskupa następcy, nawet jeśli rezygnującemu biskupowi zostało ono wcześniej zakomunikowane poprzez formułę *nunc pro tunc*” (*Biskup Senior*, Tarnów 2010, s. 32). Łacińska formuła „*nunc pro tunc*” oznacza, że biskup zachowuje dotychczasową władzę jurysdykcyjną aż do ogłoszenia swego sukcesora.

Ta sama Kongregacja w Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum Successores* (2004) zaleciła modlitwę podczas wakansu stolicy biskupiej. Kapłani oraz wspólnoty parafialne i zakonne mają „gorliwie modlić się o wybór nowego biskupa” (p. 246). Mszał Rzymski przewiduje specjalny formularz „Mszy Świętej o wybór Papieża lub biskupa” (Poznań 1986; s. 121-122` , n. 8). Jej Kolekta brzmi następująco: „Boże, wiekuisty Pasterzu, ty nieustannie opiekujesz się Twoim ludem i nim kierujesz, daj Kościołowi N. biskupa, który będzie się Tobie podobał przez święte życie i poprowadzi nas drogą zbawienia”. Z kolei Modlitwa nad darami jest taka: „Boże, okaż nam swoje miłosierdzie i przez tę Ofiarę, którą składamy ku Twojej chwale, daj Kościołowi N. biskupa według Twego Serca”. Wreszcie Modlitwa po Komunii: „Boże, Ty nas posiłkłeś sakramentem Ciała i Krwi Twojego Syna, daj nam pasterza, który będzie głosił Twojemu ludowi prawdę Ewangelii i własnym przykładem utwierdzał go w chrześcijańskim życiu”. Warto w tym miejscu przypomnieć również fragment Prefacji o Świętych Pasterzach (n. 73; s. 90*), opiewającej „gorliwego pasterza”, którego „przykład umacnia nas w dobrym życiu”, a „jego słowa nas pouczają”. Z kolei modlitwa brewiarzowa wyznaczona na wspomnienie św. Augustyna (28 sierpnia) zawiera wezwanie: „Wszzechmogący Boże, odnów w swoim Kościele ducha, którym obdarzyłeś świętego Augustyna, biskupa, abyśmy napełnieni tym duchem pragnęli i szukali Ciebie samego, bo Ty jesteś źródłem mądrości i dawcą miłości wiecznej”.

Jaki zatem obraz biskupa wyłania się z tych tekstów liturgicznych? Nie trudno zauważyć, że chodzi tu przede wszystkim o „biskupa świętego i mądrego”. Biskup winien więc cały czas myśleć po Bożemu, a nie po ludzku (por. Mt 16,23). Zasadniczym miernikiem „sukcesu” biskupa, warunkiem *sine qua non*, jest osobista świętość promieniująca mądrze na innych. Tylko wtedy można zacząć w ogóle mówić o udanym życiu biskupa, gdy według *sensus fidelium* (zmysłu wiernych) umiera on w opinii świętości; świętość biskupa ma bowiem najbardziej pastoralny charakter z całej jego posługi. Wyrzuciłbym się jeszcze inaczej: tylko wtedy można mówić o udanym posługiwaniu biskupa, gdy już w opinii świętości przechodzi on na emeryturę.

XIV.

Dokument Kongregacji ds. Biskupów, zatytułowany „Biskup Senior”, stara się uchwycić istotę posługi biskupa, który złożył rezygnację z piastowanego urzędu, a rezygnacja ta została przyjęta i ogłoszona przez Papieża. Biskup taki wciąż „pozostaje pełnoprawnym członkiem Kolegium Biskupów” (Tarnów 2010, s. 20), gdyż – jak wiadomo – „biskup, otrzymawszy charakter sakramentalny, pozostaje biskupem na zawsze, wraz ze swoim zatroskaniem o dobro wszystkich Kościołów” (s. 36). Cały czas udziałem Biskupa Seniora pozostaje to, co czyni go wielkim (por. Mt 18,18), a mianowicie „bycie następcą Apostołów oraz otrzymanie daru pełni kapłaństwa Jezusa Chrystusa” (s. 20). Teraz jednak, na emeryturze, istnieje konieczność „zredefiniowania siebie samego i własnej roli” (s. 54), aby odkryć „pewien rodzaj nowej misji” (s. 36). Kongregacja podkreśla, że sytuacja ta „pociąga zawsze głęboką przemianę życia, w której mocno obecny jest wymiar Krzyża” (s. 53), aczkolwiek „dobro dusz wymaga ze strony biskupa tego poświęcenia” (s. 62).

Na emeryturze biskupiej „zachodzi ustanie jurysdykcji piastowanego urzędu” (s. 35). Ta sama Kongregacja w innym swoim dokumencie, mianowicie Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum Successores* (2004), niezwykle mocno i klarownie wypowiedziała się o absolutnym zerwaniu wszelkiego związku prawnego Biskupa Seniora z piastowanym do tej pory urzędem: „Biskup emeryt będzie starał się o to, aby w niczym – zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio – nie wpływać na kierowanie diecezją i będzie unikał wszelkich postaw oraz kontaktów, które mogłyby dawać nawet tylko wrażenie tworzenia paralelnej władzy do władzy biskupa diecezjalnego, co byłoby ze szkodą dla życia i działalności duszpasterskiej wspólnoty diecezjalnej” (p. 227). W tym kontekście nie dziwi następujące zalecenie Kongregacji:

„Należy wykluczyć, aby Biskup Senior rezydował w pałacu biskupim, siedzibie biskupa diecezjalnego, nawet gdyby w tym samym pałacu był do dyspozycji apartament z całkowicie oddzielnym wejściem” (*Biskup Senior*, s. 37). Jednakże jak najbardziej „w kompetencji Biskupa Seniora (...) leży przepowiadanie słowa Bożego (...) oraz sprawowanie wszystkich sakramentów” (s. 42). Z posługą sakramentalną (konkretnie z Sakramentem Świeceń) należy związać także uprawnienie Biskupa Seniora „do przedstawiania kandydatów, których uzna za zdatnych do biskupstwa” (s. 23).

Jeśli chodzi o jeszcze inne sugerowane przez Kongregację działania Biskupa Seniora, trzeba najpierw wspomnieć modlitwę: „Już mniej pochłonięty pilnością zadań, Biskup Senior może poświęcić więcej czasu na spotkanie z Bogiem w Jego tajemnicy” (s. 56-57). Po drugie, studium i pisanie: „Czas, jaki Biskup Senior ma teraz do dyspozycji, pozwala mu na możliwość powrotu do nauki, na uaktywnienie własnych specyficznych kompetencji i nabytych specjalizacji w zakresie teologicznym czy kulturalnym, także poprzez piśmiennictwo. (...) Pozostawić służbę biskupią kierowania Kościołem partykularnym oznacza mieć, między innymi możliwościami, czas na nowe syntetyczne ułożenie archiwum «pamięci», odnaleźć sens historii, w którą nasze Kościoły były zanurzone, a w którą to historię, dzień po dniu, wcieliła się posługa biskupia” (s. 57). I wreszcie po trzecie: „Miejscem uprzywilejowanym, w którym posługa Biskupów Seniorów się wyraża i przynosi dobre owoce, jest prowadzenie dni skupienia i ćwiczeń duchowych” (s. 60). Właśnie poprzez duchową posługę Biskup Senior „buduje Kościół w jego wymiarze najbardziej głębokim” (s. 39).

XV.

Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum Successores*, wydane przez watykańską Kongregację ds. Biskupów (2004), stanowi przełożenie doktrynalnych treści adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Pastores gregis* na język zadań praktycznych, czyli ukazanie biskupów jako robotników w winnicy Pańskiej (por. Mt 20,1). Dokument składa się z dziewięciu rozdziałów: I. Tożsamość i misja biskupa w tajemnicy Chrystusa i Kościoła; II. Troska biskupa o Kościół powszechny i współpraca między biskupami; III. Duchowość i stała formacja biskupa; IV. Posługa biskupa w Kościele partykularnym; V. *Munus docendi* Biskupa Diecezjalnego; VI. *Munus sanctificandi* Biskupa Diecezjalnego; VII. *Munus regendi* Biskupa Diecezjalnego; VIII. Parafia, dekanat i wizytacja duszpasterska; IX. Biskup

Emeryt. Kongregacja podkreśla, że źródłem duchowości biskupa jest sam Jezus, „dobry pasterz, który daje życie za swoje owce” (J 10,11): „Biskup jest wezwany do tego, by w swoim życiu osobistym i w wypełnianiu misji apostołskiej utożsamiać się w szczególny sposób z Chrystusem, tak by «zamyśl Chrystusowy» (1 Kor 2,16) całkowicie przenikał jego myśli, jego uczucia i postawę, a światło, które promieniuje z oblicza Chrystusa, rozświetlało rządzenie duszami” (n. 2). Wiarygodność posługi biskupów wiąże się przede wszystkim z ich autorytetem moralnym, wynikającym ze świętości życia: „Osobista świętość nigdy nie zatrzymuje się na poziomie subiektywnym, ale w swym oddziaływaniu zawsze przynosi korzyść wiernym powierzonym jego pasterskiej trosce. Biskup powinien mieć duszę kontemplacyjną, oprócz tego, że będzie człowiekiem czynu” (n. 33). Ma to być jednocześnie „duchowość typowo eklezyjalna” (n. 34) i „duchowość maryjna” (n. 35). „Duchowa płodność posługi biskupa zależy od intensywności jego zjednoczenia z Bogiem. To właśnie z modlitwy biskup powinien czerpać światło, siłę i pocieszenie w swojej pasterskiej aktywności” (n. 36).

Jeśli chodzi o przymioty biskupa, Dyrektorium rozpoczyna od cnót teologalnych, wiary, nadziei i miłości, aby następnie przejść płynnie do rad ewangelicznych i błogosławieństw (n. 37). Kongregacja podkreśla, że miłość pasterska odpowiada za wewnętrzną jedność i energię całej posługi biskupiej. Ta miłość jest „węzłem doskonałości biskupiej” oraz „owocem łaski i istotą samego sakramentu biskupstwa” (n. 38). Biskup winien „wszystko oceniać, wszystko wypełniać, wszystko znosić w świetle wary i umieć rozpoznawać znaki czasu (por. Mt 16,4), odkrywając to, co Duch Święty przekazuje Kościołom” (n. 39). Zaufanie wobec Bożej Opatrzności przekona biskupa, że „może on wszystko w Tym, który go umacnia” (por. Flp 4,13), a nadzieja zakotwiczona w Bogu zaowocuje zdrowym optymizmem (n. 40). „Biskup będzie się starał wiernie i niestrudzenie wypełniać obowiązki związane ze swą pasterską posługą, traktując je jako swą osobistą drogę do świętości” (n. 46). Nie zabraknie mu pokory: „Codzienna troska pasterska, dająca biskupowi większą możliwość podejmowania samodzielnych decyzji, stwarza okazję do popełnienia liczniejszych błędów, pomimo dobrej woli. To skłania biskupa do otwartego dialogu z innymi, (...) zawsze z gotowością uczenia się” (n. 42).

Nie sposób więc oprzeć się wrażeniu, że gdyby dokument *Apostolorum Successores*, który obfituje w tak rozliczne, mądre i twórcze, sugestie pastoralne, był bardziej ochoczo wcielany w życie, Kościół stałby się znacznie piękniejszą Oblubienicą Jezusa Chrystusa. Nowy biskup winien rozpocząć

swoje posługiwanie od wielogodzinnych medytacji nad tym Dyrektorium i co pewien czas pogłębiać własne rozważania.

XVI.

Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum Successores* zaleca, aby Biskup Diecezjalny „kierował się pewnymi podstawowymi zasadami, które charakteryzują jego działanie oraz kształtują jego własne życie” (n. 55). Autorzy dokumentu wymieniają siedem takich zasad, warunkujących właściwą pracę w winnicy Pańskiej (por. Mt 21,30-31): zasada trynitarna, zasada prawdy, zasada komunii, zasada współpracy, zasada uznania kompetencji, zasada właściwej osoby na właściwym miejscu oraz zasada sprawiedliwości i praworządności.

Zasada trynitarna: „Biskup nie może zapomnieć, że został postawiony, aby kierować Kościołem Bożym w imieniu Ojca, którego obraz uobecnia; w imieniu Jezusa Chrystusa Jego Syna, przez którego został ustanowiony nauczycielem, kapłanem i pasterzem; w imieniu Ducha Świętego, który daje życie Kościołowi” (n. 56).

Zasada prawdy: „Jako nauczyciel i autentyczny doktor wiary, biskup czyni z prawdy objawionej centrum swego pasterskiego działania oraz pierwsze kryterium, według którego ocenia opinie i propozycje pojawiające się zarówno we wspólnocie chrześcijańskiej, jak i w społeczeństwie świeckim, a zarazem światłem prawdy rozświetla drogę wspólnoty ludzkiej, dając jej nadzieję i poczucie pewności” (n. 57).

Zasada komunii: „W sprawowaniu urzędu pasterskiego biskup postrzega siebie i postępuje jako widzialna zasada i fundament jedności swojej diecezji, ale zawsze duszą i działaniem ukierunkowany jest na jedność całego Kościoła katolickiego. Będzie on wspierał jedność wiary, miłości i dyscypliny tak, aby diecezja czuła się żywą częścią całego Ludu Bożego” (n. 58).

Zasada współpracy: „Eklezjologia komunii zobowiązuje biskupa do wspierania wszystkich członków ludu chrześcijańskiego w uczestniczeniu w jedynej misji Kościoła; wszyscy bowiem chrześcijanie, tak pojedynczo, jak i zrzeszeni pomiędzy sobą, mają prawo i obowiązek współpracować” (n. 59).

Zasada uznania kompetencji: „Tego, co inni mogą dobrze wykonać, biskup zwykle nie zatrzymuje w swoich rękach; co więcej, w postawie szacunku wobec słusznych kompetencji innych, przydzieli współpracownikom odpowiednią władzę i będzie popierał słuszne inicjatywy tak poszczególnych osób, jak i stowarzyszeń” (n. 60).

Zasada właściwej osoby na właściwym miejscu: „Przy rozdzielaniu urzędów w obrębie swej diecezji biskup winien kierować się jedynie kryteriami o charakterze nadprzyrodzonym i wyłącznie dobrem duszpasterskim Kościoła partykularnego. Dlatego niech ma on na względzie przede wszystkim dobro dusz, szanując godność osób i używa ich zdolności w sposób najbardziej właściwy i użyteczny w służbie wspólnoty, wyznaczając zawsze właściwą osobę na właściwe miejsce” (n. 61).

Zasada sprawiedliwości i praworządności: „W kierowaniu diecezją biskup będzie posłuszny zasadzie sprawiedliwości i praworządności, wiedząc, że poszanowanie praw wszystkich osób w Kościele wymaga od każdego, włączając jego samego, poddania się prawu kanonicznemu. Wierni mają bowiem prawo być prowadzeni z zachowaniem podstawowych praw osoby ludzkiej, praw dotyczących wiernych oraz dyscypliny Kościoła, w trosce o dobro wspólne oraz dobro poszczególnych ochrzczonych. (...) Biskup będzie unikał kierowania diecezją według wizji i planów osobistych dotyczących rzeczywistości kościelnej” (n. 62).

XVII.

Przewrotni rolnicy, którzy zabijają syna właściciela winnicy, symbolizują nadużycie powierzonej władzy (por. Mt 21,39). Dyrektorium *Apostolorum Successores* podkreśla, że biskup w sprawowaniu świętej władzy „winien mieć zawsze przed oczami przykład Chrystusa i wyróżniać się duchem ewangelicznej służby” (n. 63). Dlatego musi on pamiętać, że „w podejmowaniu decyzji *zbawienie dusz* jest prawem najwyższym i nienaruszalnym. Zgodnie zatem z tą zasadą biskup winien pełnić swą władzę w taki sposób, by wierni jego diecezji przyjmowali ją jako ojcowską troskę, a nie zniewalające jarzmo” (n. 65). „Biskup świadomy tego, że oprócz bycia ojcem i przełożonym Kościoła partykularnego jest także bratem w Chrystusie i wiernym chrześcijaninem, nie powinien zachowywać się tak, jak gdyby był ponad prawem, lecz winien stosować się do tych samych zasad sprawiedliwości, które nakłada na innych” (n. 66).

Kongregacja ds. Biskupów podkreśla, że „główna odpowiedzialność za troskę o dobro dusz spoczywa na prezbiterach diecezjalnych” (n. 75). W konsekwencji „biskup winien odnosić się do swoich kapłanów nie jak ktoś zarządzający wobec swoich poddanych, ale przede wszystkim jak ojciec i przyjaciel (...) Jednakową troską i uwagą winien biskup otaczać każdego z prezbiterów” (n. 76). W tej perspektywie niezwyklej rangi nabiera seminaryjne przygotowa-

nie przyszlých kapłanów: „Spośród wszystkich instytucji diecezjalnych biskup winien uważać za najważniejszą Seminarium, czyniąc je przedmiotem szczególnej i ciągłej opieki ze strony swego urzędu pasterskiego, ponieważ od Seminarium zależy w dużej mierze ciągłość i obfitość posługi kapłańskiej Kościoła” (n. 84). Biskup „winien często wizytować Seminarium”, a „podczas takiej wizyty będzie się starał, by spotkanie z alumnami miało charakter bezpośredni i nieformalny, tak by poznać ich osobiście, umacniając poczucie rodzinności i przyjaźni” (n. 88). „Biskup ze szczególną troską winien dobrać rektora, kierownika duchowego, przełożonych i spowiedników Seminarium spośród najlepszych kapłanów diecezji wyróżniających się pobożnością i wiernością doktrynie, odpowiednim doświadczeniem i dużą gorliwością w duszpasterstwie oraz specjalnymi zdolnościami formacyjnymi i pedagogicznymi” (n. 89). „Za całościowe przygotowanie do kapłaństwa w równym stopniu odpowiedzialni są wszyscy profesorowie Seminarium, także ci, którzy uprawiają dziedziny nie ściśle teologiczne” (*tamże*).

Dyrektorium zwraca baczną uwagę na to, jak biskup winien organizować posługę duszpasterską swojego prezbiterium: „W przydzielaniu urzędów biskup będzie działał z największą rozważą, aby uniknąć choćby najmniejszych podejrzeń o arbitralność, protekcję lub uleganie naciskom. W tym celu winien zawsze polegać na opinii osób rozważnych i weryfikować kwalifikacje kandydatów, także poprzez odpowiedni egzamin. W powierzaniu funkcji biskup winien sprawiedliwie ocenić zdolności każdego i nie obciążać nadmiernie nikogo zadaniami, które ze względu na ilość lub wagę mogłyby przewyższyć możliwości poszczególnych osób oraz szkodzić ich życiu wewnętrznemu. Nie należy przydzielać zbyt absorbującej posługi prezbiterom, którzy niedawno ukończyli formację seminaryjną, lecz stopniowo i dopiero po odpowiednim przygotowaniu oraz właściwym doświadczeniu duszpasterskim, powierzając ich odpowiednim proboszczom, aby w pierwszych latach kapłaństwa mogli dalej rozwijać i mądrze umacniać własną tożsamość” (n. 78).

XVIII.

„Oddajcie cesarowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21). Słowa Jezusa pouczają, że chrześcijanie mają do wypełnienia obowiązki wobec świata i Boga, które rozkładają się według nieco innych proporcji w zależności od konkretnych ludzi. Diakon – czytamy w dokumencie *Apostolorum Successores* – „głosi i wyjaśnia Słowo Boże, udziela sakramentu chrztu, Komunii Świętej oraz sakramentaliów, animuje

wspólnotę chrześcijańską, głównie w tym, co dotyczy posługi miłości i zarządzania dobrami. (...) Biskup zatem winien dokładać wszelkich starań, aby wszyscy wierni, a w szczególności prezbiterzy, doceniali i poważali posługę diakonów z powodu służby, którą pełnią (liturgicznej, katechetycznej, społeczno-charytatywnej, duszpasterskiej, administracyjnej itd.), budowania Kościoła, w którym mają udział, oraz ewentualnego zarządzania przez nich brakowi księży” (n. 92). Biskup także potraktuje „różne przejawy życia konsekrowanego jako łaskę. Dlatego jego troską będzie wspieranie osób konsekrowanych, aby – pozostając w kręgu inspiracji założyciela – coraz bardziej otwierały się na owocną współpracę duchową i duszpasterską, odpowiadającą potrzebom diecezji” (n. 98).

Niezwykle istotna jest relacja biskupa do wiernych świeckich, którzy nie mogą „czuć się chrześcijanami drugiej kategorii” (n. 108). „Biskup niech chętnie przyjmuje opinie świeckich dotyczące spraw diecezjalnych, mając na względzie ich kompetencje, roztropność i wierność oraz niech bierze je pod uwagę. Niech ma także na uwadze opinie dotyczące ogólnych problemów religijnych lub kościelnych, wyrażane przez świeckich w środkach przekazu, takich jak gazety, czasopisma, kluby kulturalne itp. Ponadto niech respektuje wolność sądu i działania w zakresie spraw doczesnych, która przysługuje świeckim, jednak zawsze pozostając wierny doktrynie Kościoła” (*tamże*).

Dyrektorium akcentuje głównie te zadania wiernych świeckich, które dotyczą ewangelizacji kultury: „Wierni świeccy, zanurzeni we wszystkich aktywnościach świeckich, mają do spełnienia ważną rolę w ewangelizacji kultury «od wewnątrz», niwelując w ten sposób rozłam istniejący pomiędzy kulturą a Ewangelią, dający się odczuć w naszych czasach” (n. 110). Świeccy mogą znacznie skuteczniej niż duchowni promować porządek społeczny oparty na zasadach katolickiej nauki, uczestniczyć aktywnie w polityce, krzewić kulturę chrześcijańską i bronić wolności Kościoła (*tamże*). Konieczna jest także partycypacja wiernych świeckich w pełnieniu funkcji liturgicznych, strukturach diecezjalnych, działalności duszpasterskiej i katechetycznej oraz w obrębie stowarzyszeń ustanowionych przez władze kościelne (n. 111).

Dyrektorium określa także charakter odnoszenia się biskupa do władz publicznych: „Posługa duszpasterska, a także dobro wspólne społeczności, domagają się na ogół, aby biskup utrzymywał bezpośrednie lub pośrednie relacje z władzami cywilnymi, politycznymi, społeczno-ekonomicznymi, wojskowymi itd. To zadanie biskup niech wypełnia zawsze w sposób pełny

szacunku i uprzejmości, lecz bez narażania na szkodę swej misji duchowej. (...) Gotowy pochwalić zaangażowanie i autentyczne osiągnięcia w wymiarze społecznym, biskup niech będzie gotów również zdecydowanie napiętnować publiczne znieważanie prawa Bożego i godności ludzkiej; niech działa zawsze w taki sposób, aby wspólnota nie odniosła najmniejszego wrażenia, że wtrąca się w rzeczy, które do niego nie należą lub że aprobejuje interesy partykularne” (n. 117).

XIX.

„Nauczycielu” – tym słowem zwraca się uczony w Prawie do Jezusa (Mt 22,36). Dokumenty Kościoła są zgodne w kwestii, że „wśród różnych posług biskupa szczególne miejsce zajmuje głoszenie, na wzór Apostołów, Słowa Bożego” (*Apostolorum Successores*, n. 118). Biskup „jest autentycznym nauczycielem, to znaczy posiada autorytet samego Chrystusa, zarówno wtedy, gdy naucza indywidualnie, jak i wówczas, gdy czyni to razem z innymi biskupami; dlatego jego nauczaniu wierni powinni okazywać należyty szacunek” (n. 119). Jednakże jeszcze w tym samym punkcie Kongregacja dodaje: „Istnieje ścisły związek pomiędzy nauczycielską posługą biskupa a świadectwem jego życia. Świadectwo życia staje się dla biskupa jakby nowym źródłem autorytetu, które dopełnia otrzymane podczas konsekracji źródło obiektywne. W ten sposób władzy towarzyszy wiarygodność” (*tamże*). Nic więc dziwnego, że biskup „jest wezwany do medytowania Słowa Bożego i wielkodusznego wypełniania posługi Słowa” (*tamże*).

Odnosząc się do stylu przepowiadania pasterza, Kongregacja wskazuje trzy cechy: „z autorytetem”, „z mocą, bez ustępstw oportunistycznie motywowanych tym, co po ludzku stosowne”, oraz „w sposób atrakcyjny, jako doktryna, która zanim jest przepowiadana, została najpierw wprowadzona w życie” (n. 121). Jeśli natomiast chodzi o sposoby przepowiadania, pierwsze miejsce zajmuje homilia: „Biskup zadba o to, by wyklądać prawdę katolicką integralnie, językiem łatwym, prostym i dostosowanym do możliwości wszystkich słuchających, odnosząc się – z wyjątkiem pewnych szczególnych racji duszpasterskich – do tekstów liturgicznych danego dnia. Przy ustalaniu rocznego planu biskup postara się tak go zaprogramować, by wyłożyć wszystkie prawdy katolickie” (n. 122). Następnie, chodzi tu o listy pasterskie, wydawane „z okazji szczególnych wydarzeń w diecezji”, które mogą być redagowane z pomocą innych duchownych czy osób świeckich. Wreszcie, „biskup nie zaniedba żadnej możliwości przekazywania zbawczej

doktryny, także za pomocą różnorodnych środków społecznego przekazu: artykułów w prasie, transmisji telewizyjnych i radiowych, spotkań lub konferencji na tematy religijne, szczególnie skierowanych do osób odpowiedzialnych za rozpowszechnianie idei, to znaczy związanych profesjonalnie z wychowaniem i przekazem informacji” (*tamże*).

Do szczególnych współpracowników biskupa w głoszeniu słowa Bożego – z grona prezbiterów, diakonów, osób konsekrowanych i świeckich – należą teologowie: „Biskup zechce korzystać ze współpracy z wykwalifikowanymi teologami, zarówno w celu bezpośredniego przepowiadania wierzącym, jak również w celu wypełnienia zadań, które zleci mu Stolica Apostolska i Konferencja Episkopatu” (n. 126). Odnosząc się do pracy teologów, Kongregacja używa słowa „powołanie”: „Biskupi potrzebują pomocy teologów, których powołaniem jest wydobywać – w komunii z Magisterium Kościoła – coraz większą mądrość ze Słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła. Badania teologiczne, chociaż nie stanowią normy prawdy, ubogacają i rozjaśniają głębię Magisterium Kościoła. (...). Ważne jest, by pomiędzy biskupami i teologami zrodziła się serdeczna współpraca i owocny dialog, we wzajemnym poszanowaniu i miłości, dla podtrzymywania Ludu Bożego w prawdzie oraz zapobieżenia podziałom i przeciwieństwom, a ponadto dla zachęcenia wszystkich do ubogacającego dążenia ku jedności wiary strzeżonej przez Magisterium Kościoła” (*tamże*).

XX.

„Nie pozwalajcie nazywać się *Rabbi*, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy jesteście braćmi” (Mt 23,8). Dyrektorium *Apostolorum Successores* podkreśla, że obok nauczania głównym zadaniem biskupa jest „promowanie żywej i efektywnej katechezy” (n. 128), której cel stanowi „wyjaśnianie Tajemnicy Chrystusa we wszystkich jej wymiarach tak, aby Słowo Boże owocowało nowym życiem” (n. 127). To Słowo, czyli sam Bóg, który naucza, ma „przenikać – w sposób zróżnicowany, zależnie od formacji i uwarunkowań poszczególnych osób – do wszystkich środowisk i kategorii współczesnego społeczeństwa” (n. 130). Szczególną rolę w skutecznym rozszerzaniu Ewangelii mogą i powinny odegrać środki społecznego przekazu (media): „Przede wszystkim do biskupa należy organizowanie sposobu przekazywania doktryny chrześcijańskiej przez środki społecznego przekazu, zachęcanie do szczodrego zaangażowania się w to dzieło

wiernych, duchownych, zakonników i członków stowarzyszeń życia apostołskiego oraz świeckich” (n. 138).

Kongregacja po raz kolejny przypomina o osobistym przykładzie życia biskupa: „Biskup powinien podążać razem ze swoim ludem i iść na jego przedzie, wskazując słowem i świadectwem życia – bardziej niż za pośrednictwem władzy otrzymanej od Chrystusa – drogę, którą należy przebyć. Biskup winien być konsekwentnym i odważnym przewodnikiem duchowym, który jak Mojżesz widzi to, co niewidzialne, i nie zawaha się pójść pod prąd, jeśli tego będzie wymagało dobro duchowe. Powinien też starać się o to, aby jego słowa i inicjatywy były dobrze przyjmowane, a autorytet nie ucierpiał w oczach wspólnoty diecezjalnej – lecz to, co dla biskupa powinno być najważniejsze, to sąd Boga” (n. 159). W tym kontekście biskup będzie zawsze podejmował wszelkie decyzje „zgodnie z sumieniem i w prawdzie” (n. 160).

Niezwykle istotną sprawą jest znajomość środowiska kulturowego i społecznego, w którym odbywa się głoszenie Słowa Bożego: „Należy zatem wziąć pod uwagę różne uwarunkowania społeczne i kulturowe, które mają wpływ na dyspozycję religijną ludzi, tak by działania apostołskie zawsze były odpowiedzią na ich potrzeby i stosowne do ich sposobu życia. Włączyć w to należy również znajomość różnych tendencji i prądów myślowych, które bezpośrednio dotyczą religii w ogólności, a roli Kościoła w szczególności, jak: ateizm, koncepcje świeckości czy sekularyzmu; pozytywne zjawisko powrotu do religii, które można dostrzec w wielu miejscach, jakkolwiek czasami przybiera ono formy religijności zniekształconej; rozpowszechniona, nawet w krajach o tradycji katolickiej, niewiedza o historycznej i aktualnej rzeczywistości Kościoła oraz jego doktrynie itd. Stwierdzenie takich zjawisk, zarówno w aspekcie pozytywnym, jak i negatywnym, przynagla pasterzy do apostołskiego zapału, a oni – pokładając ufność w Bogu – powinni poszukiwać wszystkich dusz, aby je doprowadzić do życia w łasce i prawdzie, głosząc im prawdę o Bogu i Chrystusie, Wcielonym Synu Bożym, Zbawicielu ludzkości oraz nauczając o łasce i życiu wiecznym w sposób pewny i jasny, lecz za pomocą języka i narzędzi odpowiednich do naszych czasów. Szczególną uwagę należy zwrócić na formację duchownych, tak aby ich nauczanie i katecheza mogły dać przekonującą odpowiedź na pytania współczesnego człowieka” (n. 163). Nie wolno jednak przy tym wszystkim zapominać, że owocność działania stanowi „wynik nie tyle doskonałej organizacji struktur duszpasterskich, ile zjednoczenia (...) z Tym, który jest Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14,6)” (n. 164).

RED. O. JERZY SZYRAN OFMCONV.

DEKALOG BŁ. JANA PAWŁA II. SZKIC MORALNEGO NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Dziedzictwo nauczania bł. Jana Pawła II zawiera 20 pokaźnych tomów, w których znajdują się papieskie encykliki, adhortacje, orędzia, listy, katechezy, przemówienia i homilie. Pośród wielości tychże dokumentów, swoje poczesne miejsce mają dokumenty dotyczące nauczania moralnego. Stąd w WSD OO. Franciszkanów w Łodzi-Łagiewnikach powstała idea naszkicowania pewnego kierunku w doktrynie moralnej Kościoła katolickiego, wytyczonej przez Papieża-Polaka. Tego zadania podjęli się alumni IV i V roku, pod kierunkiem o. dr. Jerzego Szyrana, wykładowcy teologii moralnej. Tak właśnie powstał poniższy cykl 10 opracowań, którego zasadniczym celem nie jest szczegółowe ukazanie nauczania Jana Pawła II w podjętych przez alumnów kwestiach, lecz ukazanie pewnego szkicu moralnych zagadnień poruszanych przez Papieża-Polaka.

1. Nienaruszalność życia ludzkiego

(Jarosław M. Pakuła OFMConv)

Z prawdy o świętości życia wynika zasada jego nienaruszalności, wpisana od początku w serce człowieka, w jego sumienie¹.

Głos Papieża jako strażnika życia od jego poczęcia aż do naturalnej śmierci, najpełniej rozbrzmiewa w jego encyklice z 1995 r. „*Evangelium vitae*”. Papież w tym dokumencie z całą mocą podkreśla: „Bronić życia i umacniać je, czcić je i kochać – oto zadanie, które Bóg powierza każdemu człowiekowi, powołując go – jako swój żywy obraz – do udziału w Jego panowaniu nad światem”². Ojciec Święty w swojej pielgrzymce do Ojczyzny

¹ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Evangelium vitae”*. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, (dalej jako EV), Watykan 1995, nr 40.

² EV, 42.

w 1997 r. do zgromadzonych wiernych w Kaliszu skierował następujące słowa: „Miarą cywilizacji – miarą uniwersalną, ponadczasową obejmującą wszystkie kultury – jest jej stosunek do życia”³. Aby ów stosunek właściwie ukształtować, należy przede wszystkim poznać i zrozumieć godność ludzkiego życia. U podstaw godności człowieka leży Objawienie Boże. Papież mówiąc o godności ludzkiego życia podkreśla aspekt chrystologiczny – wartość ludzkiego życia objawia się w słowach, czynach i w Osobie samego Jezusa⁴. Jan Paweł II tym samym pogłębia wyrażenie soborowe, gdyż, jeśli Objawienie ukazuje godność człowieka, to Chrystus jako jego pełnia i wypełnienie stanowi w sobie fundament i zarazem całkowitą prawdę o ludzkiej godności⁵. Ojciec Święty we wspomnianej encyklice z całą mocą podkreśla znaczenie ludzkiego życia. W żaden sposób nie da się przecenić ludzkiego życia: jest ono wartością podstawową i niezbywalną. Życie, bowiem jest darem samego Boga. U podstaw każdego życia leży odwieczna wola Boga, który pragnie zaistnienia każdego człowieka⁶. Każdy człowiek – jak wskazuje Papież – powołany jest do życia dla niego samego. Nie jest ono środkiem, ale celem. Życie jest darem i zadaniem wymagającym jego wypełnienia.

Ziemska egzystencja zmierza ku życiu wiecznemu, ku pełni spotkania z Dawcą Życia – Bogiem. „Nie jest ono jednak rzeczywistością «ostateczną», ale «przedostateczną»; jest więc rzeczywistością, świętą, która zostaje nam powierzona, abyśmy jej strzegli z poczuciem odpowiedzialności i doskonalili ją przez miłość i dar z siebie ofiarowany Bogu i braciom”⁷. Papież staje na straży nienaruszalności życia od jego poczęcia aż do naturalnej śmierci. Życie jako podstawowe dobro przysługujące człowiekowi wymaga, aby było poszanowane przez ludzi. Stanowi ono, bowiem fundament życia społecznego⁸.

Cywilizacja współczesna, którą Błogosławiony nazywa „kulturą śmierci” staje na stanowisku przeciwnym ludzkiemu życiu. Papież broniąc nienaruszalności życia z bólem podaje fakty świadczące o zamachu na ludzkie

³ JAN PAWEŁ II, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1, Polska, Kalisz 4.06.1997, w: *Dzieła zebrane*, P. Ptaszek (red), Kraków 2008, t. IX, s.703.

⁴ Por. EV, 29.

⁵ Por. *Konstytucja o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, nr 4.

⁶ JAN PAWEŁ II *List do rodzin „Gratissimam sane” z okazji Roku Rodziny 1994*, Watykan 1994, nr 9.

⁷ EV, 2.

⁸ Tamże.

życie, jaki ma miejsce we współczesnym świecie. Na pierwszym miejscu stawia Ojciec Święty prawodawstwo państwowe, które nie karze praktyk przeciwnych życiu, co więcej, ustawowo zezwala na ich dokonywanie. Zdaniem Papieża jest to dowodem głębokiego kryzysu moralnego, jaki dotyka naszą cywilizację. Jak pisze Papież: „Prowadzi to do dramatycznych konsekwencji: choć samo zjawisko eliminacji wielu ludzkich istot poczętych lub bliskich już kresu życia jest niezwykle groźne i niepokojące, równie groźny i niepokojący jest fakt, że nawet ludzkie sumienie zostaje jak gdyby zamknięte przez oddziaływanie wielorakich uwarunkowań i z coraz większym trudem dostrzega różnicę między dobrem a złem w sprawach dotyczących fundamentalnej wartości ludzkiego życia”⁹. Życie ludzkie jest zagrożone, dlatego Papież świadom takiego stanu rzeczy, podejmuje się refleksji, mającej na celu obronę nienaruszalności życia. Staje on na straży ludzkiego życia, przedstawiając w sposób jednoznaczny naukę Kościoła odnoszącą się do zagadnień związanych z ludzkim życiem. Podkreśla przy tym, że życie ludzkie należy do Boga, i to On jest Panem życia i śmierci¹⁰. Papież podaje szereg zagrożeń, jakie czyhają na ludzkie życie przytaczając następujące przykłady:

- osłabienie wartości życia;
- zanikająca świadomość, iż zamach na ludzkie życie jest przestępstwem – czynem moralnie niegodziwym, otrzymującym status przywileju prawnego.

Ojciec Święty mówi w sposób otwarty o spisku przeciw życiu, który jest udziałem instytucji międzynarodowych, które szerzą antykoncepcję, sterylizację i aborcję. Dodatkowo w tym spisku biorą udział środki społecznego przekazu, które kształtując opinię publiczną, przedstawiają wymieniane środki, włączając w ten nurt także eutanazję, jako wyraz postępu i wolności, postawę zaś wspierającą życie uznają za przejaw przeciwny tym wartościom¹¹.

Współczesny człowiek stracił odniesienie do Boga i przemodelował świat własnych wartości, pozbywając się odniesienia do Boga i szacunku do drugiego człowieka. Postępująca laicyzacja, życie oparte tylko na tym, co materialne, łatwe i przyjemne nie sprzyja promocji życia. Wobec narastającego problemu potrzebne jest, według Papieża, podjęcie konkretnego działania na rzecz obrony nienaruszalności życia. Człowiek zobowiązany

⁹ EV, 4.

¹⁰ Por. EV, 9.

¹¹ Por. EV, 17.

jest do pielęgnowania i miłowania daru Bożego, jakim jest życie. „Z prawdy o świętości życia wynika zasada jego nienaruszalności, wpisana od początku w serce człowieka, w jego sumienie”¹². Życie ludzkie jest darem Boga, dlatego już z tego faktu winno być ono otoczone szczególną troską. Świadomość, iż drugi człowiek jest naszym bliźnim, zmienia nasze nastawienie do drugiego człowieka. Życie, bowiem posiada swoją wartość już od chwili samego poczęcia. Nikt nie może czuć się panem lub właścicielem życia drugiego człowieka. Wyrażają to słowa: „Życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się «stwórczego działania Boga» i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedyne jego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego zniszczenia niewinnej istoty ludzkiej”¹³.

Papież broniąc nienaruszalności życia, definitywnie określa doktrynę Kościoła odnośnie do aborcji i eutanazji. Jak sam stwierdza: „Przerwanie ciąży jest – niezależnie od tego, w jaki sposób zostaje dokonane – świadomym i bezpośrednim zabójstwem istoty ludzkiej w początkowym stadium jej życia, obejmującym okres między poczęciem a narodzeniem”¹⁴. Wobec eutanazji podaje stanowisko: „Praktyka eutanazji zawiera – zależnie od okoliczności – zło cechujące samobójstwo lub zabójstwo”¹⁵. Nawet dopuszczenie tych praktyk przez prawodawstwo cywilne, nie zwalnia wierzących z odpowiedzialności za dokonany zamach na ludzkie życie. Normą obowiązująca w tych kwestiach dla chrześcijan jest głos sumienia. Papież usilnie zachęca polityków katolickich o dołożenie wszelkich starań, aby bronić ludzkiego życia¹⁶. Ojciec Święty podaje środki pozwalające uzdrowić współczesną cywilizację, aby strzegła nienaruszalności życia:

- służyć „Ewangelii życia”, to znaczy:
 - troszczyć się o każdego człowieka jako o osobę;
 - pełnić posługę miłości, która powinna obejmować każdego bez wyjątku;
 - odnowa kultury zmierzająca do budowania cywilizacji życia.
- Ma się to dokonać dzięki:
- uwrażliwieniu sumień;
 - odkryciu więzi między życiem a wolnością, między wolnością a prawdą;

¹² EV, 40.

¹³ EV, 53.

¹⁴ EV, 58.

¹⁵ EV, 65.

¹⁶ Por. EV, 68-75.

— dzięki szerokiej pracy wychowawczej w zakresie: płciowości, miłości, czystości, formacji małżonków do odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz podjęciu refleksji nad sensem cierpienia i śmierci.

Potrzeba więc przyjęcia nowego stylu życia według zasad „być”, a nie „mieć”¹⁷. Potrzeba wreszcie zaangażowania środowisk inteligenckich, aby budowały i wspierały naukowo nową kulturę życia¹⁸.

Papież kieruje do każdego z nas wezwanie o troskę o życie. Mamy je wspierać poprzez nasze konkretne wybory, osobistą modlitwę. Bł. Jan Paweł II jako strażnik nienaruszalności życia pozostawia nam zadanie: „Obrona i promocja życia nie są niczym monopolem, ale zadaniem i odpowiedzialnością wszystkich. Wyzwanie, przed którym stajemy u progu trzeciego tysiąclecia, jest trudne: tylko zgodna współpraca wszystkich, którzy wierzą w wartość życia, pozwoli uniknąć klęski cywilizacji i jej nieobliczalnych konsekwencji”¹⁹.

Ludzkie życie jest święte na każdym etapie jego trwania. Jan Paweł II w swoim nauczaniu nieustannie podkreśla tę prawdę, zwracając się do wszystkich, którzy mają jakikolwiek wpływ na decyzje prawne i etyczne, by dołożyli starań w upowszechnianiu na świecie „cywilizacji miłości” i poszanowania tego najbardziej podstawowego prawa człowieka.

2. Prawda i wolność

(Andrzej Achrem OFMConv)

„Tylko wolność podporządkowana prawdzie prowadzi osobę ludzką ku autentycznemu dobru”²⁰.

Istotnymi pojęciami dla rozwoju każdej osoby ludzkiej są ściśle powiązane ze sobą pojęcia prawdy, dobra i wolności. Prawda poprzez oświecenie rozumu i kształtowanie wolności człowieka, prowadzi go ku jego rzeczywistemu dobru, polegającemu na poznaniu i umiłowaniu Pana²¹. Jednak świadomość znaczenia relacji: prawda-wolność-dobro dla wielu osób we współczesnym świecie straciła na znaczeniu. Nie dostrzegając konieczności poznania prawdy oraz trwania w niej, przyznają oni jedynie do własnej,

¹⁷ Por. EV, 95-98.

¹⁸ Por. EV, 98.

¹⁹ EV, 91.

²⁰ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Veritatis splendor”. O niektórych podstawowych problemach moralnych nauczania Kościoła*, (dalej jako VS), Watykan 1993, nr 84.

²¹ VS, (Wstęp).

nie odnoszącej się do żadnego obiektywnego fundamentu wolności, która nie daje możliwości określenia tego, co jest dobre, a co jest złe²². Nie dostrzega się przy tym słabości oraz ograniczoności cechujących oderwaną od obiektywnej prawdy wolność człowieka, tego, że wolność ludzka nie ma absolutnego i bezwarunkowego punktu wyjścia w samej sobie. Absolutyzując znaczenie wolności, nie zauważa się rozbrzmiewającego w niej głosu Stwórcy, wzywającego człowieka do jego prawdziwego dobra, którym jest udział w życiu samego Boga. W wolności człowieka jest więc zawarta dramatyczna skłonność przeciwstawiania się otwarciu na dobro i prawdę. W encyklice „*Veritatis splendor*” Jan Paweł II stwierdza: „W popełnionych przez siebie błędach, w niewłaściwych aktach wyboru odkrywa zaczątki radykalnego buntu, który każe mu odrzucić Prawdę i Dobro i uczynić się absolutną zasadą samego siebie”²³. Źródłem chęci zniszczenia harmonii między prawdą a wolnością, chęci niezależnego określania tego, co jest dobre, a co złe, jest grzech człowieka²⁴. Konsekwencją grzechu pierwotnego jest pokusa odrzucenia prawdy Boga oraz wyboru kłamstwa. Pragnienie poznania prawdy oraz wyzwolenia wolności jest jednak zawsze obecne w głębi serca człowieka²⁵.

Chrystus, poprzez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie objawił nam prawdę Boga oraz wyswobodził nas ku wolności (por. Ga 5,1). Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały, urzeczywistniający w swojej Osobie, w sposób doskonały zarówno wolność osobistą, jak również całkowite posłuszeństwo Ojcu, objawia nam, że istotą prawdziwej wolności jest dar z siebie poprzez miłość w służbie Bogu i braciom. Komunia z Chrystusem zmartwychwstałym jest tym, co umożliwia człowiekowi życie w prawdziwej wolności. Podkreśla to Jan Paweł II: „Jego ukrzyżowane ciało to pełne objawienie nierozdzielnej więzi między wolnością a prawdą, zaś Jego powstanie z martwych to najwyższe świadectwo płodności i zbawczej mocy wolności przeżywanej w prawdzie”²⁶. Objawiona przez Jezusa prawda nie zagraża naszej wolności, zobowiązuje nas jednak do otwarcia się na jej transcendentny wymiar. Relacja między wolnością a prawdą w objawieniu Chrystusa osiąga swój szczyt²⁷. Do budowania na tej

²² VS, 84.

²³ VS, 86.

²⁴ VS., 102.

²⁵ VS, 1.

²⁶ VS, 87.

²⁷ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Fides et ratio”. O relacjach między wiarą a rozumem*, Watykan 1998, nr 15.

relacji naszego życia wzywa nas Chrystus słowami „poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli.” (J 8,32).

Rozerwanie więzi między wolnością a prawdą znajduje swój wyraz również w próbach oddzielenia wiary od moralności. W swoim nauczaniu Kościół wskazuje na objawienie Chrystusa jako na fundament prawd o zasadach moralnego postępowania. Jan Paweł II mówi o tym: „Zwłaszcza w Chrystusie ukrzyżowanym znajduje Kościół odpowiedź na nurtujące dziś tak wielu ludzi pytanie o to, czy posłuszeństwo wobec uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych może wyrażać szacunek dla jedyności i niepowtarzalności każdej ludzkiej osoby i nie zagrażać jej wolności i godności”²⁸. Kościół stanowczo broni uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych. Nie umniejszają one godności człowieka, ale służą odkrywaniu przez niego prawdziwej wolności. Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał związek zachodzący między wolnością człowieka a obiektywnymi wartościami moralnymi: „Skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategoryczna – to znaczy nie dopuszczająca ustępstw ani kompromisów – obrona absolutnie niezbywalnych wymogów, jakie wypływają z osobowej godności człowieka, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia”²⁹.

Fundamentalna, nierozzerwalna relacja między prawdą a wolnością, która wyraża więź zachodzącą między mądrością a wolą Bożą, ma również niezwykle ważne znaczenie dla społeczno-ekonomicznego oraz społeczno-politycznego aspektu życia ludzi. Negacja istnienia związku między obiektywną prawdą, będącą podstawą formowania przez człowieka jego tożsamości oraz sprawiedliwych relacji społecznych, a jego wolnością, prowadzi do powstawania systemów totalitarnych³⁰. Systemy etyczne, zakładające relatywizm moralny, nie mają żadnych trwałych punktów odniesienia dla swoich wartości. Demokracja, która chce opierać się na takich systemach, jest jedynie demokracją pozorną. Przykłady historyczne pozwalają nam stwierdzić, że systemy demokratyczne, które nie uznają obiektywnych wartości moralnych, stopniowo zamieniają się w jawny lub ukryty system totalitarny³¹. Trafnie ujmują to słowa Jana Pawła II: „Tylko na fundamencie tej prawdy, w której spotykają się najwyższe Dobro i dobro moralne, w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego

²⁸ VS, 87.

²⁹ VS, 96.

³⁰ Por. EV, 96.

³¹ VS, 101.

stworzonego i odkupionego, można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przezwyciężać różne formy totalitaryzmu, aby otworzyć drogę wiodącą ku autentycznej wolności osoby³².

Prawda i wolność, z których Chrystus uczynił zasadę moralności. W nauczaniu moralnym Jana Pawła II te dwie wartości znalazły swojeoczesne miejsce i stanowią pewien rodzaj kierunku, który prowadzi współczesnego człowieka ku Bogu-Prawdzie.

3. Problem głodu na świecie

(Mariusz Książek OFMConv)

Ojciec Święty, Jan Paweł II wielokrotnie poruszał w swoich przemówieniach i dokumentach problemy najbardziej trapiące współczesny świat. Jest on typowym humanistą, otwartym na trudną sytuację i dylematy dotyczące człowieka na progu trzeciego tysiąclecia. Wśród wielu trosk jego pontyfikatuszczególne miejsce zajmowała kwestia głodu nękającego znaczną część globu ziemskiego.

Sytuację człowieka w dzisiejszym świecie można określić jako daleką od obiektywnych wymagań porządku moralnego, mającą niewiele wspólnego ze sprawiedliwością i miłością społeczną³³. Świadczy o tym ogromna liczba patologicznych zjawisk, często o wymiarze światowym, wśród których zjawisko głodu jest jednym z najbardziej godzących w godność osoby ludzkiej.³⁴ Papież wspomina, iż problem głodu jest o tyle ważny, iż liczba umierających z powodu niedożywienia sięga setek milionów osób. Bardzo często są to dzieci, których śmierć oglądają własne matki³⁵.

Ojciec Święty widzi przyczynę tego zjawiska w ogromnej dysproporcji w sytuacji ekonomiczno-gospodarczej społeczeństw: „Jest przecież dobrze znany fakt cywilizacji konsumpcyjnej, która ma swoje źródło w jakimś nadmiarze dóbr potrzebnych dla człowieka, dla całych społeczeństw – a chodzi tu właśnie o społeczeństwa bogate i wysoko rozwinięte – pod-

³² JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”*, Watykan 1991, nr 44.

³³ Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptor hominis”, w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, (dalej jako RH), Watykan 1979, nr 16.

³⁴ Por. tamże. Por. także JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Dives in misericordia”. O Bożym miłosierdziu*, (dalej jako DM), Watykan 1980, nr 11. Por. także EV, 3.

³⁵ Por. DM, 11, RH, 16.

czas gdy z drugiej strony inne społeczeństwa, przynajmniej szerokie ich kręgi, głodują, a wielu codziennie umiera z głodu, z niedożywienia³⁶. Jan Paweł II zauważa, iż równocześnie jedni nadużywają swojej wolności, podczas gdy wolność drugich, zepchniętych do sytuacji nędzy i upośledzenia, jest skandalicznie ograniczana³⁷.

Ponadto zaskakującym jest fakt, że równocześnie ze zjawiskiem głodu i bezrobocia występuje sytuacja niewykorzystywania wielkich zasobów naturalnych naszej planety. Wobec powyższego Ojciec Święty stwierdza: „wewnątrz poszczególnych wspólnot politycznych i we wzajemnych stosunkach między nimi na płaszczyźnie kontynentalnej i światowej [...] coś nie działa prawidłowo”³⁸, po czym podejmuje się odpowiedzieć na pytanie o przyczynę tego stanu rzeczy. Jego zdaniem zasadniczym problemem jest wadliwy mechanizm leżący u podstaw cywilizacji materialnej³⁹, jak również niesprawiedliwy podział ziemi pomiędzy poszczególne narody i klasy społeczne⁴⁰.

Jednak podjęcie problemu głodu w nauczaniu nie ogranicza się jedynie do analizy tego zjawiska, lecz Papież podaje pewne działania, które w związku z tym muszą być podjęte. Jednym z głównych motywów ich podjęcia, poza solidarnością międzyludzką, jest wizja sądu ostatecznego, który będzie rozliczeniem z miłości okazanej drugiemu człowiekowi (por. Mt 25,31nn)⁴¹. Jan Paweł II przypomina, że wobec zjawiska głodujących społeczeństw „należy przyjąć, ustalić i pogłębić poczucie odpowiedzialności moralnej, którą musi podejmować człowiek. Zawsze – człowiek”⁴². W tym celu wzywa, by ludzie oddani dziełu „nowej ewangelizacji” budzili wśród bogatych świadomość, iż „nadszedł czas, by stać się naprawdę braćmi ubogich”⁴³ oraz zachęca do surowszego życia, „wrażliwszego na wartości etyczne i religijne”⁴⁴.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Laborem exercens”. O pracy ludzkiej*, (dalej jako LE), Watykan 1980, nr 18.

³⁹ Por. DM, 11.

⁴⁰ Por. EV, 10.

⁴¹ Por. RH, 16.

⁴² Tamże.

⁴³ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptoris mission”. O stałej aktualności posłania misyjnego*, (dalej jako RM), Watykan 1990, nr 59. Por. także JAN PAWEŁ II, *List apostolski na Boże Narodzenie „Niech zamilknie zgłębienie nienawiści”*, Watykan 1986; tenże, *List apostolski na Boże Narodzenie „Razem z Nim stajemy po stronie ubogich”*, Watykan 1988.

⁴⁴ RM, 59.

Papież-Polak zauważa, iż często państwa bogatsze nie tylko nie pomagają ludom zapóźnionym w stopniowym i skutecznym rozwoju, likwidującym zjawisko głodu, ale nawet przeszkadzają im w tym, poprzez dostarczanie nowoczesnego uzbrojenia do prowadzenia niszczących wojen. Jan Paweł II przewiduje nawet, że głód mógłby zniknąć, gdyby budżety zbrojeń zamienił na budżety wyżywienia⁴⁵. W związku z tym apeluje do narodów pogrążonych w konfliktach zbrojnych: „Nie gotujcie ludziom zniszczenia i zagłady! Pomyślcie o cierpiących głód i niedolę waszych braciach!”⁴⁶.

Obrazy głodujących ludzi z pewnością nas przejmują. Jednak często wszystko się kończy na chwilowym wzruszeniu. Jan Paweł II wzywa w swoim nauczaniu każdego człowieka do odpowiedzialności za problem głodu. Wzywa do potrafi wyjścia ze świata własnego egoizmu i solidaryzowania się ze swymi bliźnimi na świecie.

4. Dar pokoju

(Damian Basarab OFMConv)

„Nigdy więcej wojny, nigdy więcej nienawiści i nietolerancji”⁴⁷.

W ciągu 25 lat swojego pontyfikatu, Jan Paweł II zawsze, gdy był zagrożony pokój zabierał głos oraz podejmował różne działania dyplomatyczne, mające na celu pogodzenie zwaśnionych stron i zapobieganie ostatecznym rozwiązaniom, jakim jest konflikt zbrojny. Wiedział on ze swego doświadczenia, które zdobył jako młody chłopak, a potem kapłan, że droga do dialogu i wolności nie jest łatwa. Dramat II wojny światowej, w której atmosferze kształtowało się jego powołanie kapłańskie, wywarł ogromny wpływ na jego naukę na temat pokoju i jego bezcenną wartość⁴⁸. Modlił się, wzywał i jeździł tam, gdzie nie szanowano godności ludzkiej, a brat zabijał brata, powtarzając, że „Chrystus wciąż umiera w naszych braciach”⁴⁹.

Podczas pierwszego Orędzia na Światowy Dzień Pokoju w 1978 r., mówiąc o wychowaniu do pokoju, Papież zwraca uwagę, że jest do niego

⁴⁵ Por. RH, 16.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie na lotnisku w Sarajewie*, (12 kwietnia 1997 r.), w: *Dzieła zebrane*, tom XI. P. Ptaszek (red.), Kraków 2008, s. 1023.

⁴⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 34-40.

⁴⁹ JAN PAWEŁ II, *Audiencja generalna*, (12.01.1994), w: *Jan Paweł II o życiu*, Kraków 2005, s. 142-146.

zobowiązana każda warstwa życia społecznego⁵⁰. Pierwszą i podstawową warstwą jest rodzina, która, nie tylko jest źródłem pokoju dla ludzkości poprzez świadectwo życia i miłości, ale także miejscem realizacji pokoju⁵¹. Każda rodzina, a nade wszystko Kościół, który jest dla wszystkich domem i rodziną⁵², powinna troszczyć się o zapewnienie „przyszłości pokoju” wszystkim dzieciom, które niejednokrotnie są niewinnymi ofiarami wojen i nienawiści⁵³. Niezbędnym jednak fundamentem prawdziwego pokoju jest poszanowanie wolności i praw innych – jednostek i społeczności⁵⁴. Papież podkreśla, że pokój jest darem Boga, który jest jego źródłem. Jeżeli pokój jest darem, to „człowiek nie jest nigdy zwolniony od odpowiedzialności za szukanie pokoju i za wprowadzanie go w życie przez osobisty i wspólnotowy wysiłek”⁵⁵ i nigdy nie można zapomnieć, że o ów dar trzeba nam nieustannie błagać Miłosierdzie Boże⁵⁶. Z inicjatywy Ojca Świętego w 1987 r. do Asyżu zostali zaproszeni zwierzchnicy Kościołów chrześcijańskich i wszystkich innych religii, by modlić się o pokój. Było to konkretne świadectwo wskazujące na uniwersalny wymiar pokoju i potwierdzenie tego, że pokój nie jest tylko wynikiem zręcznych rokowań polityczno-dyplomatycznych, ale zależy głównie od Tego, który zna serca ludzi i kieruje ich krokami⁵⁷.

Pokój obejmuje nie tylko serca ludzi, ale musi osadzić się w samym źródle, jakim jest Bóg. On jest Stwórcą całego stworzenia, które jest Jego darem i z którym człowiek powinien żyć w zgodzie⁵⁸. Pokój jest nieustannym wyzwaniem naszych czasów.

Jan Paweł II zwraca też uwagę na systemy ideologiczne czy konflikty, które powodują, że pokój staje się nietrwały⁵⁹. W orędziu do młodych nawołuje, aby wybierali te wartości, które zaowocują w ich późniejszym życiu. Szczególne miejsce wśród tych wartości, zajmują pokój i sprawiedli-

⁵⁰ Por. *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju, Paweł VI, Jan Paweł II*, K. Cywińska, T. Konopko (red.), Rzym-Lublin 1987, s.104-114.

⁵¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, „Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości”, (dalej jako ŚDP), Watykan 1994, nr 2.

⁵² Por. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja „Familiaris consortio”. O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, (dalej jako FC), Watykan 1981, nr 85.

⁵³ Por. ŚDP 95,2.

⁵⁴ Por. ŚDP 80,6.

⁵⁵ ŚDP 81,4-5.

⁵⁶ Por. tamże, nr 13

⁵⁷ Por. ŚDP 91,3.

⁵⁸ Por. ŚDP 97,6.

⁵⁹ Por. ŚDP 84,1.

wość⁶⁰. Ojciec Święty wskazuje drogi, które prowadzą do pokoju, którymi są rozwój i solidarność. Jedną z przyczyn braku pokoju są różnice między ubogimi i bogatymi, powodujące niepokój i konflikty w społeczeństwie. To w konsekwencji prowadzi do wojny. Zadłużenie zagraniczne, narkotyki czy migracja to najważniejsze problemy państw ubogich współczesnego świata⁶¹. Ratunkiem dla pokoju we współczesnym świecie jest przebaczenie, bo kto przebacza, ten zaznaje pokoju⁶². Warunkami przebaczenia jest prawda i sprawiedliwość. Gdzie nie ma prawdy, tam są podziały. A gdzie brak sprawiedliwości, tam nie szanuje się praw ludzkich, co prowadzi do podziału, kłótni i niepokoju.

W ostatnim orędziu, którego myślą przewodnią były słowa z Listu do Rzymian „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz.12,21), Jan Paweł II zwraca uwagę na zło jako na przyczynę braku pokoju. „By wytyczyć własną drogę wśród przeciwstawnych nacisków dobra i zła, rodzi na ludzka koniecznie musi czerpać ze skarbu wspólnego dziedzictwa wartości moralnych, otrzymanego w darze od samego Boga”⁶³. Ojciec Święty podkreśla, że dobro moralne, dobro wspólne i dobro pokoju, rodzi się z największego przykazania – przykazania miłości. „Chrześcijanie mają być przekonanymi świadkami tej prawdy. Powinni umieć świadczyć swoim życiem, że miłość jest jedyną siłą zdolną doprowadzić do doskonałości osobistej i społecznej, jedynym źródłem energii, która jest w stanie kierować bieg historii ku dobru i pokojowi”⁶⁴.

Jan Paweł I ma za sobą doświadczenie wojny i totalitaryzmu, który wyniszczał całe narody. Stąd jego wołanie o pokój nie jest pustą retoryką, lecz świadomym działaniem, które ma na celu uchronienie ludzkości przed autodestrukcją. Pokój jest wielkim darem, o który trzeba prosić Boga i o niego zabiegać.

⁶⁰ Por. tamże, nr 7-8.

⁶¹ Por. ŚDP 92,3.

⁶² Por. ŚDP 96,5.

⁶³ ŚDP 04,3.

⁶⁴ Tamże, nr 10.

5. Nerozerwalność małżeństwa

(Piotr Kurek OFMConv)

„Dar sakramentu jest jednocześnie powołaniem i przykazaniem dla małżonków chrześcijańskich, aby pozostali sobie wierni na zawsze, ponad wszelkie próby i trudności, w wielkodusznym posłuszeństwie świętej woli Pana: «Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela»⁶⁵.

Istotnym problemem współczesnego Kościoła jest nietrwałość związków zawieranych przez osoby ochrzczone. Jan Paweł II diagnozując tę sytuację, szczególną uwagę poświęca nowym związkom osób rozwiedzionych⁶⁶ oraz tzw. „związkom na próbę”⁶⁷, wskazując, że zarówno te pierwsze, jak i drugie, są nie do pogodzenia z chrześcijańską nauką o małżeństwie.

Naukę zawartą w dokumentach papieskich odnoszących się do małżeństwa i rodziny, można podzielić na dwie zasadnicze części: pierwszą, dotyczącą podstaw nerozerwalności małżeństwa i drugą, dotyczącą jego znaczenia.

Wskazując, z czego wynika nerozerwalność małżeństwa, Jan Paweł II wychodzi od dwóch punktów. Pierwszy z nich to odwieczny plan samego Stwórcy, który Jezus przywołuje w rozmowie z faryzeuszami na temat rozwodów (por. Mt 19,3-8). Aż dwukrotnie cytuje On przy tej okazji zwrot z Księgi Rodzaju: „na początku”, który można rozumieć jako swoistą „teologiczną prehistorię”⁶⁸ każdego człowieka, a więc jako najgłębszą prawdę o przeznaczeniu wszystkich ludzi. Używając tego zwrotu Jezus najpierw przypomina swoim rozmówcom, że człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta, a później pokazuje, że „na początku”, a więc zgodnie z tym, co człowiekowi zamierzone, związek mężczyzny i kobiety był nerozerwalny, a jeśli nawet w biegu dziejów Mojżesz uprawomocnił rozwody, to uczynił to tylko ze względu na zatwardziałość ludzkich serc (por. Mt 19,8). Przywołując ów przeznaczony człowiekowi stan, w którym małżonkowie nigdy się ze sobą nie rozchodzą, Chrystus wskazuje jednocześnie, że łamanie tej nero-

⁶⁵ Por. FC, 20.

⁶⁶ Por. tamże, nr 84.

⁶⁷ Por. tamże, nr 80.

⁶⁸ Por. JAN PAWEŁ II, „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”. *Chrystus odwołuje się do „początku”*, Konferencje wygłoszone podczas śródowych audiencji generalnych 05.09.1979-02.04.1980, Watykan 1980, s. 14.

zerwalności jest występowaniem przeciwko zamierzeniu Stwórcy. Jeśli Bóg w swoim zamyśle zaplanował małżeństwo jako nierozzerwalne, zatem tego, co On złączył, człowiekowi nie wolno rozdzielać (por. Mt 19,5). W słowach „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”, chodzi zatem, nie o tyle o poszanowanie trwałości jakiegoś konkretnego związku, ile o poszanowanie prawa ustanowionego przez Boga i nie zastępowanie go prawem ludzkim⁶⁹. W ten sposób ze znanego słuchaczom fragmentu Starego Testamentu, Jezus odczytuje nową dla nich normę moralną⁷⁰.

Drugim punktem wyjścia przy tłumaczeniu nierozzerwalności małżeństwa jest dla Jana Pawła II sakramentalny charakter tego związku. Należy uściślić, że sakrament ma tu miejsce jedynie wtedy, gdy zawierający małżeństwo ludzie są ochrzczeni i przez to, żyjąc jeszcze w doczesności, już mają udział w życiu Chrystusa. W ich przypadku droga małżeńskiej miłości i jedności, nie zamyka się tylko w kręgu spraw doczesnych, ale stanowi szczególną drogę wspólnego realizowania owego udziału w Bożym życiu, a więc jest szczególną drogą uczestnictwa w tym, co jest przeznaczeniem każdego człowieka. Taką zaś drogą życia małżeńskiego może być tylko wtedy, gdy jest podejmowana i przeżywana jako droga nierozzerwalna⁷¹.

Jeśli chodzi o znaczenie nierozzerwalności małżeństwa, Jan Paweł II wskazuje m.in. na chrześcijańskie świadectwo oraz dobro dzieci. O ile do dawania świadectwa powołani są wszyscy chrześcijanie, o tyle w przypadku małżonków dokonuje się ono w sposób szczególny⁷², bo i w szczególny sposób podejmują oni udział w życiu Chrystusa. Przez to, że realizują go na drodze wzajemnej miłości, w bardzo czytelny sposób świadczą bowiem o tym, że właśnie miłość jest tą pełnią i tym ostatecznym, a zarazem najbardziej pierwotnym przeznaczeniem, jakie człowiek odnajduje w Chrystusie. Świadczą zarazem o samym Chrystusie, który tę miłość objawił na krzyżu, stając się Oblubieńcem, który składa siebie w całkowitym darze swojej Oblubienicy – Kościołowi⁷³.

Nierozzerwalność małżeństwa w oczywisty sposób służy także dobru poczętych w nim dzieci⁷⁴. Ich narodzenie jest naturalnym elementem życia

⁶⁹ Por. JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Mulieris dignitatem” z okazji roku maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, Watykan 1988, nr 12..

⁷⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Chrystus odwołuje się do „początku”...*, dz.cyt., s. 8.

⁷¹ Por. FC, 13.

⁷² Por. FC, 20.

⁷³ Por. FC, 13.

⁷⁴ Por. FC, 20.

małżeńskiego, ponieważ z rodzicielstwem związana jest sama jedność małżonków, co w sposób najbardziej bezpośredni realizuje się w małżeńskim akcie zjednoczenia płciowego⁷⁵.

Wydaje się, że Jan Paweł II u źródeł nietrwałości współczesnych związków małżeńskich widzi, nie tyle złą wolę poszczególnych mężczyzn i kobiet, co ogólny brak rozeznania w istocie związku małżeńskiego oraz powodach, dla których jest on związkiem nierozzerwalnym. Dlatego w swoim nauczaniu Papież, nie tyle podkreśla same w sobie normy moralne, co wyklada teologię małżeństwa, wskazując, że jego nierozzerwalny charakter wynika z ustanowienia samego Boga oraz stanowi niezbędny warunek, aby życie małżonków było życiem prawdziwie chrześcijańskim.

6. Miłość oblubieńcza

(Eugeniusz Gołub OFMConv)

„Miłość oblubieńcza jest czymś innym jeszcze niż wszystkie dotąd przeanalizowane aspekty czy formy miłości. Polega ona na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego «ja»⁷⁶.

„Wewnętrzną prawdą miłości, prawdą wzajemnego daru, oblubieniec i oblubienica są niejako stale wzywani, ażeby poprzez różne środki wyrazu wzajemnej przynależności – a nawet poniekąd od nich odchodząc – docierali do tego, co stanowi samą ukrytą istotę obdarowania osoby osobą⁷⁷.

Czy osoba może oddać siebie innej osobie?” – zadaje pytanie Karol Wojtyła na kartach swej książki „Miłość i odpowiedzialność”. Przecież „pojęcie miłości oblubieńczej łączy się z oddaniem osoby indywidualnej drugiej wybranej osobie⁷⁸.

Czy człowiek jest w stanie całkowicie poświęcić się dla drugiego człowieka w małżeństwie? Czy tym samym, w jakiś sposób nie pomniejsza siebie, nie pozbawia siebie autonomii, nie okrada siebie z własnego „ja”?

⁷⁵ Por. FC, 32.

⁷⁶ K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s.88. Szerzej na ten temat można znaleźć w: J. Szyran, *Miłość oblubieńcza w nauczaniu Jana Pawła II*, „Collectanea Theologica”, 76(2006) nr 2, s. 153-164.

⁷⁷ JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Katechezy o teologii małżeństwa*, Watykan 1979-1984, katecheza 111, nr 3 w: JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. VI, Katechezy, cz.1, P. Ptaszek (red.), Kraków 2007, s. 405.

⁷⁸ K. WOJTYŁA, *Miłość i...*, dz.cyt., s. 90.

Przed tymi lub podobnymi ważnymi pytaniami często stają ludzie pragnący związać swój los „na dobre i na złe” z inną osobą. Czasem zbyt ufają światu, z jego modą na „single” i „samotnych wilków” w imię różnie pojętej wolności i samowystarczalności zostawiając powyższe pytania bez odpowiedzi lub z całej siły zaprzeczając. Idąc tą drogą nigdy nie rozumieją, że „najpełniejsza a zarazem jakby najradykałniejsza forma miłości leży też w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i niedostępne «ja» uczynić czyjąś własnością. Od strony osoby indywidualnej jest to wyraźne oddanie się drugiej osobie, w relacji zaś międzyosobowej – oddanie wzajemne”⁷⁹.

Z powodu różnego podejścia do tej kwestii mężczyzn i kobiet⁸⁰, w relacji powinno występować wzajemne „oddanie się”, które jest niejako fundamentem miłości oblubieńczej. W przeciwnym wypadku zachodzi niebezpieczeństwo potraktowania drugiej osoby – zwłaszcza kobiety – jako przedmiotu (możliwego przedmiotu użycia – *uti*). Rozumienie zaś „oddania się” tylko w znaczeniu seksualnym prowadzi do związku, który staje się „zespoleniem egoizmów”, gdzie „druga osoba jest i pozostaje tylko środkiem do celu”⁸¹. Najbardziej właściwym ujęciem okazuje się patrzenie przez pryzmat osoby i jej wnętrza: „potrzeba oddania się osobie jest głębsza od popędu seksualnego i związana przede wszystkim z duchową naturą osoby. To nie seksualizm wyzwala w kobiecie i mężczyźnie potrzebę wzajemnego oddania się, ale wręcz przeciwnie – potrzeba oddania się, która drzemie w każdej osobie, rozwiązuje się w warunkach cielesnego bytowania i na podłożu popędu seksualnego przez zjednoczenie cielesne i seksualne mężczyzny i kobiety w małżeństwie”⁸². Sama jednak potrzeba miłości oblubieńczej, potrzeba oddania się osobie i zjednoczenia się z nią, jest głębsza, związana z jej duchowym bytem.

Jak więc przygotować się do tak poważnego kroku? Oto recepta: oddanie siebie jako forma miłości kształtuje się we wnętrzu osoby na podstawie: dojrzałego widzenia wartości, gotowości woli zdolnej do zaangażowania się w taki właśnie sposób⁸³. Innymi słowy, człowiek winien być świadomy, co

⁷⁹ Tamże, s. 89-90.

⁸⁰ Według K. Wojtyły kobieta przeżywa swój udział w małżeństwie jako „oddanie się”, u mężczyzny zaś zachodzi korelacja między „oddaniem się” i „posiadaniem”. Por. K. WOJTYŁA, *Miłość i...*, dz.cyt., s. 90.

⁸¹ Tamże, s. 40-41.

⁸² Tamże, s. 227.

⁸³ Tamże, s. 89.

jest dobrem dla niego i drugiej osoby (a w miłości oblubieńczej tym dobrem będziemy „my” dla siebie nawzajem) i właśnie tego „nawzajem” chce dla siebie i swego współmałżonka.

Warto zwrócić uwagę również na poważne traktowanie, całkowite zaangażowanie się w relację: „miłość oblubieńcza nie może być czymś fragmentarycznym ani też przypadkowym w życiu wewnętrznym osoby”⁸⁴. Poprzez nią, mimo swoich obaw, człowiek nie utraci własnej tożsamości, ponieważ sama miłość, swą mocą uzdalnia człowieka do decydowania się do takiego właśnie dysponowania swoim „ja”. Wskutek tego pozwala ona na pewne „przekraczanie siebie samego”, jest jakąś szczególną krystalizacją ludzkiego „ja”, które pozwala człowiekowi dostrzec, że w oddaniu się znajduje szczególny dowód na posiadanie siebie samych⁸⁵.

Miłość – cudowny dar Boga, który domaga się od człowieka odpowiedzialności. Miłość i odpowiedzialność za drugiego stanowią zatem istotę nauczania Jana Pawła II o relacjach oblubieńczych mężczyzny i kobiety.

7. Godność pracy ludzkiej

(Robert Marchwat OFMConv)

W nauczaniu Jana Pawła II widoczna jest głęboka troska o prawidłowe pojmowanie pracy ludzkiej, jako podstawowego elementu egzystencji i rozwoju osobowości człowieka oraz całego społeczeństwa. Papież wielokrotnie nawoływał do poszanowania i godności pracy ludzkiej, przestrzegając przed jej błędnym pojmowaniem. Wystarczy wspomnieć takie dokumenty, jak:

„Przemówienie na otwarciu Trzeciej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej”; Puebla 28.01.1979;

„Przemówienie podczas spotkania z robotnikami”; Terni 19.03.1981;

„Przemówienie wygłoszone na Sesji Plenarnej Międzynarodowej Organizacji Pracy”; 15.06.1982;

„Człowiek stworzony na obraz Boga”; Audiencja generalna, 1986;

„Godność i wartość pracy ludzkiej”; Audiencja generalna, 1986;

„Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej dla świata pracy”; Gdańsk-Zaspa, 11.06.1987;

„Homilia wygłoszona z okazji Jubileuszu Rolników”; 12.11.2000;

⁸⁴ Tamże

⁸⁵ Por. Tamże.

„List do uczestników Zgromadzenia Generalnego Światowego Ruchu Chrześcijańskich Ludzi Pracy”, 30.08.2001;

„Przesłanie Jana Pawła II do uczestników międzynarodowej konferencji nt. «Praca jako klucz do kwestii społecznej»”, 14.09.2001;

„O obowiązku szanowania świata stworzonego”, wspólna deklaracja papieża Jana Pawła II i patriarchy Bartłomieja I, 2003.

Najważniejszym i podstawowym dokumentem, w którym Papież-Polak wypowiada się na ten temat, jest encyklika „Laborem exercens”.

Jak Jan Paweł II definiuje pracę ludzką? We wstępie encykliki wskazuje on, że praca jest „każdą działalnością, jaką człowiek spełnia bez względu na charakter i okoliczności, to znaczy każdą działalność człowieka, którą za pracę uznać można i uznać należy z całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany przez swoją naturę, poprzez całe swoje społeczeństwo”⁸⁶. Papież z mocą podkreśla, że praca ludzka jest ściśle związana z osobową godnością człowieka: „Jest tym podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania, z którego życie człowieka jest zbudowane na co dzień, z którego czerpie właściwą sobie godność, ale, w którym zawiera się zarazem nieustająca miara ludzkiego trudu, cierpienia, ale i krzywdy, i niesprawiedliwości”⁸⁷. Całe swoje spektrum nauczania o pracy, Papież, oparł na gruncie jej personalistycznego charakteru. Na tym gruncie oparł też rozróżnienie dwóch wymiarów pracy, a mianowicie jej wymiaru przedmiotowego i podmiotowego. Omawiając przedmiotowy wymiar pracy nawiązuje do biblijnego wezwania czynienia sobie ziemi poddanej, jakie Bóg skierował do pierwszego człowieka (por. Rdz 1,28). Wskazuje również na znaczenie poszczególnych czynników wpływających na techniczny, ekonomiczny i społeczny system pracy w rozwoju świata⁸⁸. W ujęciu podmiotowym pracy, Jan Paweł II zwraca z kolei uwagę na godność pracy, łącząc znaczenie, jakie wywiera ona na kształtowanie ludzkiej osobowości, z miejscem, jakie praca zajmuje w realizacji powołania człowieka. Realizacja tego powołania powinna łączyć się z zachowaniem właściwego porządku wartości, a przede wszystkim, z poszanowaniem godności człowieka jako osoby, która tę pracę wypełnia i nią kieruje⁸⁹. Krótko mówiąc, przedmiotem pracy jest technika i to, co na nią się składa, a podmiotem pracy jest człowiek, który „ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ

⁸⁶ LE, Wstęp.

⁸⁷ Tamże, nr 1.

⁸⁸ Por. tamże, nr 4-5.

⁸⁹ Por. tamże, nr 6-9.

jako «obraz Boga» jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowanego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie⁹⁰. Czynności, które wykonuje człowiek podczas procesu pracy, mają służyć urzeczywistnieniu się jego człowieczeństwa oraz mają pomóc w spełnianiu osobowego powołania⁹¹. Tak, więc, praca ma kształtować osobowość człowieka i należy postrzegać ją jako dobro, gdyż jest realizowaniem nakazu Bożego. Stąd postulat Papieża, by nie traktować pracy jako przekleństwa, gdyż pierwotnie była ona błogosławieństwem – wyniesieniem człowieka do godności obrazu Boga. Z perspektywy etycznej praca jest powinnością moralną, która wynika ze świadomości jej wartości oraz godności ludzkiej. Etyczny sens pracy opiera się, więc na jej wymiarze personalistycznym⁹².

Papież wskazuje na kilka płaszczyzn, które odpowiadają za odpowiedzialność moralną pracy ludzkiej i które pozwalają utrzymać odpowiedni kierunek jej odpowiedzialności. Są to:

- praca jako element ludzkiej doczesności w aspekcie trudu, wysiłku i egzystencjalnego napięcia;
- praca jako obowiązek;
- praca jako przejaw moralnej i indywidualnej odpowiedzialności;
- praca jako działanie, które ma cechować się postawą sumienności i odpowiednim jej wykonywaniem, zgodnie z jej celem;
- praca jako działanie, za które człowiek ponosi odpowiedzialność zgodnie ze swoim sumieniem⁹³.

Wychodząc od godności osobowej człowieka jako podmiotu pracy, Papież przestrzega przed przyznaniem pierwszeństwa środkom produkcji oraz sprowadzeniem procesu pracy i ludzi pracy do zależności poddańczych: „Z przesłanki godności osoby możliwa jest taka relacja, w której człowiek pracujący jest podmiotem i celem produkcji, a kapitał jedynie przedmiotem narzędziem”⁹⁴. Swoistą syntezę powinności moralnych dotyczących pracy zawarł Jan Paweł II w następujących słowach: „Praca jest, (...) powinnością, czyli obowiązkiem człowieka i to w wielorakim tego słowa znaczeniu. Człowiek powinien pracować zarówno ze względu na nakaz Stwórcy, jak też ze względu na swoje własne człowieczeństwo, które-

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Por. tamże, nr 6.

⁹³ Por. tamże, nr 9.

⁹⁴ Tamże, nr 12.

go utrzymanie i rozwój domaga się pracy. Powinien człowiek pracować ze względu na bliźnich, zwłaszcza ze względu na swoją rodzinę, ale także ze względu na społeczeństwo, do którego należy, na naród, którego jest synem czy córką, ze względu na całą rodzinę ludzką, której jest członkiem, będąc dziedzicem pracy pokoleń, a zarazem współtwórcą przyszłości tych, którzy po nim nastaną w kolei dziejów⁹⁵.

Całe nauczanie Jana Pawła II na temat pracy ludzkiej koncentruje się na właściwym określeniu związku pomiędzy człowiekiem a procesem pracy. Papież przestrzega przed pojmowaniem człowieka jako przedmiotu pracy wskazując, że człowiek, dzięki swej rozumności, staje się twórcą i panem pracy. Praca nigdy nie może panować nad człowiekiem, ale winna być zawsze sposobem panowania człowieka nad samym sobą i nad światem. Ujmując wzorem matematycznym to nauczanie można zapisać w postaci prostej zależności:

człowiek > praca.

8. Jan Paweł II do młodych

(Krzysztof M. Flis OFMConv)

Tematem przewodnim w rozważaniach Jana Pawła II skierowanych do młodzieży jest Jezus Chrystus. To On jest „centrum naszego życia, korzeniem naszej wiary, uzasadnieniem naszej nadziei i źródłem naszej miłości”⁹⁶.

Ojciec Święty zaproponował młodym drogę duchowego rozwoju. Punkt wyjścia stanowi antropologia – współczesny człowiek ze swoimi celami i pragnieniami, następnie, etap najważniejszy, czyli osobiste spotkanie z Chrystusem, aż do posłania apostolskiego, by dzielić się z innymi pięknem doświadczenia wiary w swoim życiu.

Papież nie raz zwracał uwagę, że każdy człowiek poszukuje sensu swojego życia⁹⁷, młodość jest tym okresem, kiedy te poszukiwania są szczególnie intensywne. Młody człowiek potrzebuje ideałów i wartości, na których mógłby się oprzeć i zbudować gmach swojego życia. Pragnie miłości i akceptacji ze strony innych. Poszukuje przewodników, którzy daliby mu przykład i pomogli przejść przez nieznaną przyszłość. Szuka, choć często nie zdaje sobie z tego sprawy, Boga, który nadałby sens jego życiu.

⁹⁵ Tamże, nr 16.

⁹⁶ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży*, „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam”, (dalej jako ŚDM), Watykan 1993, nr 1.

⁹⁷ Por. ŚDM 87,3. Por. także ŚDM 88,1; ŚDM 95,7; ŚDM 99,2; ŚDM 04,2;

Papież wie, że młodość jest pięknym, ale i decydującym okresem, dlatego pragnie, aby młodzi właściwie pokierowali swoimi pragnieniami. Często przypomina, że człowiek może źle wybierać, ulegając pokusom konsumizmu, hedonizmu i przemocy⁹⁸. Przestrzega, by nie dawać wiary fałszywym autorytetom i złym przewodnikom, mogącym wieść na manowce życia. Papież podkreśla, że ludzkich pragnień nie zaspokoi żaden człowiek ani jakiegokolwiek stworzenie.

Komu zatem zawierzyć swój najcenniejszy skarb, jakim dla każdego jest jego własne życie? W Orędziu na Światowy Dzień Młodzieży w Denver Papież pytał młodych: „Kto zatem potrafi właściwie zrozumieć pragnienia człowieka? Kto potrafi je zaspokoić?”. Po czym odpowiada: „Któż jeśli nie Ten, który jako Stwórca życia może spełnić oczekiwania, którymi On sam napełnił serce człowieka?”⁹⁹.

Człowiek, który całym sobą tęskni za miłością, za Bogiem, może znaleźć ukojenie jedynie w Stwórcy. Papież podkreśla to wielokrotnie, zwracając się do młodzieży¹⁰⁰. W swych orędziach na światowe spotkania młodych dwukrotnie przywołał fragment z encykliki „Redemptor hominis”, która w piękny sposób streszcza tę prawdę: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”¹⁰¹. Bóg jako pierwszy zaczyna szukać człowieka i wychodzi mu naprzeciw¹⁰². Gdy zaś człowiek doświadczy Bożej miłości, mocy i przebaczenia, doznaje przemiany i nie może żyć jak dawniej, lecz wchodzi na drogę nawrócenia¹⁰³. Dlatego Ojciec Święty wzywa, aby młodzi pozwolili się ukochać Chrystusowi, zawierzili Mu i poszli drogą przez Niego wskazaną. W Bernie, w 2004 r. na 10 miesięcy przed śmiercią, dzieląc się świadectwem swojego życia zachęcał młodych do tej drogi tymi słowami: „Ja również, tak jak wy dzisiaj, miałem kiedyś 20 lat. Lubiłem sport narciarstwo, teatr. Studiowałem i pracowałem. Miałem pragnienia

⁹⁸ Por. ŚDM 88,3. Por. także ŚDM 90,5; ŚDM 92,3; ŚDM 99,4; ŚDM 04,5.

⁹⁹ ŚDM 93,3.

¹⁰⁰ Por. ŚDM 89,1. Por. także ŚDM 93,2; ŚDM 94,2; ŚDM 95,2; ŚDM 96,4; ŚDM 96,2; ŚDM 99,1; ŚDM 99,2; ŚDM 04,4.

¹⁰¹ RH, 10. Por. także ŚDM 86,2; ŚDM 99,4.

¹⁰² JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Liturgii Słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, Gdańsk, 12 czerwca 1987, nr 8. Por. także JAN PAWEŁ II, *Apel Jasnogórski*, Częstochowa, 14 sierpnia 1991, nr 3.

¹⁰³ ŚDM 99,4.

i troski. To właśnie wtedy, przed tak wielu już laty, kiedy wojna, a następnie reżim totalitarny wyniszczał moją Ojczyznę, chciałem nadać mojemu życiu sens i tego sensu życia szukałem. Odkryłem go, idąc za Panem Jezusem”¹⁰⁴. W tym samym przemówieniu na innym miejscu Papież wyraźnie podkreśla, że skoro chrześcijaństwo to doświadczanie obecności Boga, to wobec tego nie jest ono ideologią ani zbiorem zasad: „Chrześcijaństwo to Osoba, obecność, oblicze: to Jezus, który daje człowiekowi sens i pełnię życia”¹⁰⁵.

Doświadczenie Chrystusa jest wezwaniem do nieustannego zrywania z grzechem, do kształtowania w sobie prawego sumienia¹⁰⁶ i do wyboru dobra. Choć nie jest to droga łatwa, gdyż wymaga nieustannego zapierania się samego siebie¹⁰⁷, jest to jedyny sposób na trwałe szczęście i wewnętrzną wolność. Papież wielokrotnie zachęca i dodaje odwagi, by nie bać się iść za Chrystusem¹⁰⁸. Idąc za Nim, młodzi stają się coraz bardziej świadomymi członkami rodziny Bożej, to jest Kościoła. Ojciec Święty podaje także środki, które pomogą wytrwać w postawie nawrócenia, są to:

- uczestnictwo w Eucharystii;
- korzystanie z sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego;
- modlitwa;
- adoracja Najświętszego Sakramentu;
- lektura Pisma świętego;
- rozważanie wydarzeń z życia Jezusa;
- naśladowanie wiary i posłuszeństwa Maryi;
- uczestnictwo w ruchach i wspólnotach kościelnych.

Tak ukształtowany chrześcijanin, napelniony mocą Ducha Świętego, staje się autentycznym i wiarygodnym świadkiem Chrystusa. Tym samym jest wezwany, by dzielić się wiarą i własnym doświadczeniem w szkole, pracy i środowisku, w którym żyje. Ojciec Święty wzywa młodych do zaangażowania się w apostołat¹⁰⁹ – do głoszenia Chrystusa własnym przykładem, słowem i konkretnymi czynami miłości. Wzywa także, by odważnie odpowiadali Panu „Tak”, jeśli powołuje ich do kapłaństwa czy życia konsekro-

¹⁰⁴ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na krytym lodowisku „Wstań, słuchaj, ruszaj w drogę!”*, Berno, 5 czerwca 2004, nr 3.

¹⁰⁵ Tamże, nr 2.

¹⁰⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Apel Jasnogórski...*, dz.cyt., nr 5.

¹⁰⁷ JAN PAWEŁ II, *Homilia na Westerplatte...*, dz.cyt., nr 7.

¹⁰⁸ Por. ŚDM 88,2. Por. także ŚDM 91,3; ŚDM 91,4; ŚDM 96,7; ŚDM 97,3; ŚDM 2000,3; ŚDM 05,4.

¹⁰⁹ Por. ŚDM 89,2. Por. także ŚDM 92,3; ŚDM 94,3-5; ŚDM 95,3-5; ŚDM 97,9; ŚDM 99,3; ŚDM 05,7.

wanego. Tych, których Pan powołuje do życia świeckiego, Papież prosi, aby budowali Królestwo Boże w miejscach swego zaangażowania.

Droga, którą Jan Paweł II zaproponował młodym prowadzi do spotkania z Chrystusem, z samym sobą, a następnie z drugim człowiekiem. Decydujące znaczenie ma jednak poszukiwanie i osobiste doświadczenie Boga, gdyż człowiek może odkryć prawdę o sobie jedynie w Chrystusie. Ojciec Święty tak to podsumowuje w ostatnim zdaniu swego ostatniego już na ziemi Orędzia na Światowy Dzień Młodzieży: „Niech Maryja, «Niewiasta Eucharystii» i Matka Mądrości, umacnia was w drodze, oświeca wasze wybory, uczy was kochać to, co prawdziwe, dobre i piękne. Niech was prowadzi do swego Syna, bowiem On tylko może zaspokoić najgłębsze oczekiwania umysłu i serca człowieka”¹¹⁰.

9. Godność i powołanie kobiety

(Marian Marszałik OFMConv)

„Maryja, wzór kobiety spełnionej, niech pomoże wszystkim, a zwłaszcza każdej kobiecie, zrozumieć «geniusz kobiecy», nie tylko po to, aby mógł zostać zrealizowany konkretny zamysł Boży, ale także by kobieta mogła odgrywać większą rolę w różnych środowiskach życia społecznego”¹¹¹.

Ruchy emancypacyjne, dążenia zmierzające do równouprawnienia kobiet i zmiany w postrzeganiu ich roli w społeczeństwie i rodzinie, unaocznily potrzebę rozważenia kwestii godności i powołania kobiety. Przyniosły również pytania o rolę i miejsce kobiety we współczesnym, coraz bardziej zindywidualizowanym świecie. Pytania te znalazły odpowiedź w nauczaniu Jana Pawła II, a zwłaszcza w „Liście Apostolskim «Mulieris dignitatem» z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety”. W swym dokumencie Papież podejmuje próbę odnalezienia odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące, zarówno kobiety, jak i kobiecości. Choć wymieniony list apostolski w swej treści nie zawiera żadnej definicji, która dotyczyłaby kobiety, to w wielu miejscach Papież wskazuje na pewne cechy kobiecości. Na tej podstawie można spróbować przybliżyć papieskie rozumienie znaczenia niewiasty, jakie wynika z prawd objawionych.

¹¹⁰ ŚDM 05,7.

¹¹¹ JAN PAWEŁ II, *Dzień Kobiet*, Anioł Pański, 8 marca 1998, w: JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. XVI, P. Ptaszek (red.), Kraków 2009, s. 325. Szerzej na ten temat można znaleźć w: J. SZYRAN, *Szczególna rola i powołanie kobiety we współczesnych czasach*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 16(2007), s. 251-263.

Istotnym przedmiotem rozważań Jana Pawła II jest kwestia równości kobiet i mężczyzn, zwłaszcza w kontekście starotestamentowych tekstów biblijnych. Będący podstawą chrześcijańskiej antropologii tekst: „Stworzył... Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27), zawiera „podstawowe prawdy antropologiczne: człowiek jest szczytem całego porządku stworzenia w świecie widzialnym; rodzaj ludzki, który bierze początek w powołaniu do istnienia mężczyzny i kobiety, wieńczy całe dzieło stworzenia; istotami ludzkimi są oboje, w równym stopniu mężczyzna i kobieta, oboje stworzeni na obraz Boga”¹¹². Kobieta i mężczyzna są więc stworzeni i powołani, by funkcjonować nie jedno obok drugiego, czy razem ze sobą, ale „jedno dla drugiego”¹¹³. Kobieta nie może być więc „przedmiotem męskiego «panowania» czy «posiadania», piętnowane powinny być również wszelkie sytuacje w życiu społecznym, gdzie kobieta jest upośledzana czy dyskryminowana”¹¹⁴. Jan Paweł II podkreśla, że „w całym nauczaniu Jezusa, podobnie jak w Jego postępowaniu, nie spotyka się niczego, co by było przejawem upośledzenia kobiety, właściwego dla Jego czasów. Wręcz przeciwnie, Jego słowa i czyny wyrażają zawsze należny dla kobiety szacunek i cześć”¹¹⁵. Papież naucza, że chociaż kobieta i mężczyzna są sobie równi, to nie tracą swojej odmienności, i choć w tym samym stopniu są wezwani do jedności z Bogiem, to jednak każde z nich ma swoje specjalne powołanie.

Spełnienie kobiety w nauczaniu Papieża może się dokonywać na dwóch różnych płaszczyznach: zarówno w małżeństwie, jak i w bezżenności; w rodzinie i w życiu konsekrowanym, poprzez miłość rodzicielską, ale też trudne i równie wymagające rodzicielstwo duchowe. Macierzyństwo związane jest przede wszystkim z tajemnicą życia, której doświadczać może w głównej mierze kobieta, dzięki czemu jest „bardziej od mężczyzny zwrócona do konkretnego człowieka”¹¹⁶. Jest ono również nieodłącznie związane z bólem i cierpieniem: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat” (J 16,21).

¹¹² JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Mulieris dignitatem” z okazji roku maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, (dalej jako MD), Watykan 1988, nr 6.

¹¹³ Tamże, nr 7.

¹¹⁴ Tamże, nr 10.

¹¹⁵ Tamże, nr 13.

¹¹⁶ Tamże, nr 18.

Papież traktuje kobietę, nie tylko jako jednostkę, ale również w szerszym znaczeniu – jako fundament rodziny. Jan Paweł II podkreśla wielokrotnie, że podstawowym zadaniem rodziny jest służba życiu, urzeczywistnianie w ciągu dziejów pierwotnego błogosławieństwa Stwórcy: przekazywania – poprzez rodzenie – obrazu Bożego z człowieka na człowieka. Wśród problemów, na które zwracał uwagę, była między innymi kwestia propagowanej niemal wszędzie antykoncepcji oraz aborcji, które przede wszystkim uderzają w godność i powołanie kobiety.

Drugim rodzajem powołania, w jakim może spełniać się kobieta, jest życie konsekrowane (dziewictwo, bezżenność). „Od początków chrześcijaństwa wchodzi na tę drogę mężczyźni i kobiety, gdy ideał ewangeliczny został skierowany do człowieka bez żadnej różnicy płci”¹¹⁷. W jednym z wystąpień skierowanym do zakonnicy w czerwcu 1979 r. na Jasnej Górze, Jan Paweł II mówił: „(...) waszym powołaniem jest inaczej miłować człowieka, pełniej miłować człowieka. Miłować go tam, gdzie już miłować inni nie potrafili! Ogarniacie Chrystusa w chorych, w starcach, w kalekach, w upośledzonych, którymi nikt inny prócz was zajmować się nie potrafi, bo do tego trzeba heroicznego zaprawdę poświęcenia”¹¹⁸. Choć rezygnacja z macierzyństwa fizycznego jest dla kobiety wielką ofiarą, może jednak stać się doświadczeniem macierzyństwa w sensie duchowym, wyrażającym się w trosce o ludzi, zwłaszcza najbardziej potrzebujących¹¹⁹.

W „Liście Apostolskim «Mulieris dignitatem»” Jan Paweł II pisze, że: „Dziewictwo i macierzyństwo współistnieją w Maryi: nie wykluczają się wzajemnie ani nie ograniczają. Co więcej, osoba Bogarodzicy pozwala wszystkim ludziom – zwłaszcza wszystkim kobietom – dostrzec, w jaki sposób te dwa wymiary i dwie drogi osobowego powołania kobiety wzajemnie się tłumaczą i dopełniają”¹²⁰. Odnosząc się do zagadnienia godności kobiety podkreśla, że to właśnie niewiasta: Maryja, Bogarodzica (*Theotokos*) jest „przedstawicielem i prawzorem całej ludzkości, reprezentuje człowieczeństwo, które jest udziałem wszystkich ludzkich istot, tak mężczyzn, jak i kobiet”¹²¹. Maryja *Theotokos* jest więc prawzorem osobowej godności

¹¹⁷ Tamże, nr 20.

¹¹⁸ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do zakonnicy zgromadzonych na Jasnej Górze*, Częstochowa, 5 czerwca 1979, w: *Dzieła zebrane...*, dz.cyt., t. IX, s. 65.

¹¹⁹ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Nauczanie Jana Pawła II o kobietach*, Warszawa 1989, s. 9.

¹²⁰ MD, 17.

¹²¹ Tamże, nr 4.

kobiety, wyrażającej się w dobrowolnym „fiat”; uosobieniem tego, co najbardziej doskonałe, „kobiece”¹²².

Zatem kobieta, jej godności i powołanie zajmuje w nauczaniu Jana Pawła II bardzo szczególne miejsce. Papież-Polak skupia się na geniuszu kobiety oraz na jej szczególnym zadaniu, jakim jest jej powołanie do dziewictwa i macierzyństwa oraz zawierzenie jej człowieka przez Boga. W swoich wystąpieniach, czy też dziełach, Papież bardzo często walczy o godność dla kobiet, wychwalając jednocześnie ich zasługi.

Należy jednak z całą mocą zaznaczyć, iż wyrażając niezwykły podziw i szacunek wobec kobiet Papież nie zapomina o mężczyznach. Mówi o wzajemnym wpływie nowej, tworzącej się tożsamości kobiet na tożsamość mężczyzn. Jan Paweł II widzi w rozwoju i we wzroście znaczenia kobiet, przede wszystkim szansę, na pełniejszy ich udział w życiu Kościoła, rodziny i społeczeństwa.

10. Prawa człowieka

(Karol M. Baranowski OFMConv)

Po bolesnych doświadczeniach ubiegłego stulecia, po doświadczeniu walki człowieka z człowiekiem, społeczeństwa ze społeczeństwem, narodu z narodem, dochodzi do głosu potrzeba uwydatnienia prawdy, że człowiek ma swoje prawa, które należy promować, szanować i bronić, aby w obecnym stuleciu nie powtarzać błędów minionych wieków. Posiadanie przez człowieka wrodzonych i podstawowych praw weszło na dobre w świadomość poszczególnych ludzi i społeczności. Pochylają się nad nimi jednostki, państwa i organizacje międzynarodowe. Nagłaśniają je również środki społecznego przekazu. Na straży tychże praw stoi Kościół, a w szczególny sposób Jan Paweł II.

Papież Jan Paweł II w wielu miejscach swego nauczania podkreśla potrzebę poszanowania praw człowieka. Nie mówił on o tychże prawach, tylko w sposób ogólny, lecz zajmuje się niektórymi z nich w sposób szczegółowy, z wielkim zaangażowaniem. Wśród nich można wymienić prawo do życia, wolności sumienia, wyboru stanu życia, pracy, sprawiedliwej płacy, itd.

Poszanowanie jednak praw człowieka może być samo w sobie niezrozumiałe. Jaka jest racja, dla której owe prawa mają być respektowane i popierane? Z jakiej też racji na straży tych praw ma stać państwo i każdy człowiek?

¹²² Por. tamże, nr 5.

Dla Jana Pawła II racją tą jest godność człowieka: „Faktyczne uznanie osobowej godności każdej ludzkiej istoty wymaga poszanowania, obrony i popierania jej praw”¹²³. Nie chodzi tu Papieżowi o jakiegokolwiek prawa, lecz, jak wskazuje dalej, „o prawa naturalne, uniwersalne i nienaruszalne: żadna jednostka żadna grupa, władza ani państwo – nikt nie może ich zmienić, a tym bardziej znieść, gdyż prawa te pochodzą od samego Boga”¹²⁴.

Godność człowieka, która leży u podstaw poszanowania jego praw, Jan Paweł II rozpatruje z perspektywy zbawczego czynu Chrystusa. Godność i wartość człowieka wynika z jego nadprzyrodzonego powołania do życia Bożego – do pełni życia¹²⁵. Owe powołanie i godność z niego płynąca, nie jest wynikiem ludzkich zasług, lecz miłującej woli Boga¹²⁶. Zrozumiała jest ta prawda dla ludzi wiary i właśnie z tej racji powinni oni być pierwszymi obrońcami praw człowieka. Co więc z tymi, którzy nie patrzą na człowieka z perspektywy wiary? U Papieża-Polaka można odnaleźć następującą odpowiedź: „Mimo wszelkich trudności i niepewności każdy człowiek szczerze otwarty na prawdę i dobro może dzięki światłu rozumu i pod wpływem tajemniczego działania łaski, rozpoznać w prawie naturalnym wypisanym w serce (por. Rz 2,14-15), świętość ludzkiego życia [...]”¹²⁷ – świętość człowieka. Stąd zarówno wierzący, spoglądając na człowieka z perspektywy wiary, jak również inne osoby, rozpoznając, że życie ludzkie jest święte, że każdy człowiek jest „świętością”, w konsekwencji mają stać na straży jego praw.

Dla Jana Pawła II pierwszym i podstawowym prawem, którego należy strzec jest prawo do życia. Bez poszanowania tego prawa nie można mówić o poszanowaniu jakiegokolwiek innego prawa: „Powszechne, skądinąd słuszne, wystąpienia w obronie ludzkich praw, takich jak na przykład prawo do opieki lekarskiej, do dachu nad głową, do pracy, do założenia rodziny i do kultury, są fałszywe i złudne, jeśli nie stają się z największą determinacją w obronie prawa do życia, będącego pierwszym i podstawowym prawem osoby ludzkiej, oraz warunkiem wszystkich innych praw”¹²⁸. Papież podkreśla: „Prawo to przysługuje istocie ludzkiej we wszystkich fazach jej rozwoju, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, i we wszystkich warun-

¹²³ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja „Christifideles laici”. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, (dalej jako ChL), Watykan 1988, nr 38.

¹²⁴ ChL, 38.

¹²⁵ Por. EV, 2.

¹²⁶ Por. tamże.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ ChL, 38.

kach, a więc niezależnie od tego, czy jest zdrowa czy chora, w pełni sprawna czy upośledzona, bogata czy biedna”¹²⁹. Ten uniwersalizm prawa do życia dotyczy także innych praw człowieka. Tak m.in. wypowiada się Jan Paweł II wskazując na prawo do pracy ludzi upośledzonych: oni „również w pełni są podmiotami ludzkimi z należnymi im wrodzonymi, świętymi i nienaruszalnymi prawami, które mimo ograniczeń i cierpień wpisanych w ich ciało i władze, stanowią jednak o szczególnym znaczeniu godności i wielkości człowieka. Osoba przeto w jakiś sposób «upośledzona», będąc podmiotem ze wszystkimi jego prawami, winna mieć ułatwiony dostęp do uczestnictwa w życiu społeczeństwa we wszystkich wymiarach i na wszystkich poziomach, odpowiednio do swych możliwości. Osoba upośledzona jest jednym z nas i w pełni uczestniczy w naszym człowieczeństwie. Byłoby rzeczą w najwyższym stopniu niegodną człowieka i zaprzeczeniem wspólnego człowieczeństwa, gdyby dopuszczano się do życia społecznego, a więc także do pracy, tylko osoby pełnosprawne, gdyż w ten sposób popadałoby się w niebezpieczną formę dyskryminacji słabych i chorych ze strony silnych i zdrowych”¹³⁰.

Wobec tego, to nie człowiek ani grupa czy nawet państwo ma decydować o prawach przysługujących człowiekowi, lecz przeciwnie, prawa naturalne człowieka mają być na świecie podstawową zasadą pracy dla dobra człowieka¹³¹. Jeśli zatem grupy społeczne, systemy polityczne obiorą sobie za zasadę działania poszanowanie i służbę na rzecz praw każdego człowieka, to następstwem tego będzie zaprowadzenie pokoju, w przeciwnym bowiem razie nieuniknionym staje się możliwość powtórzenia błędów ubiegłego stulecia. Albowiem, jak zaznacza Papież: „Pokój sprowadza się w ostateczności do poszanowanie nienaruszalnych praw człowieka – dziełem sprawiedliwości jest pokój – wojna zaś rodzi się z ich pogwałcenia i łączy się zawsze z większym jeszcze pogwałceniem tych praw”¹³².

Człowiek jako osoba jest podmiotem prawa, które przysługują mu z racji bycia człowiekiem. Prawdę tą z całą mocą podkreślał w swoim nauczaniu Jan Paweł II. Prawa te wypływają z godności człowieka i są zasadniczym elementem jego bycia w społeczeństwie.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ LE, 22.

¹³¹ RH, 17.

¹³² RH, 17.

* * *

Spuścizna moralnego nauczania bł. Jana Pawła II pozostaje wciąż aktualna i stanowi swoiste wyzwanie dla chrześcijan współczesnego świata. Papież-Polak przez ponad ćwierć wieku swego pontyfikatu nieustannie wskazywał na człowieka jako podmiot, który ma prawo do życia, miłości, prawdy, dobra i piękna. Całe swoje życie Papież zabiegał o szczęście ludzkości, które upatrywał w Jezusie Chrystusie. Stąd tak bardzo mocno brzmiały słowa, które przekazał światu w dniu inauguracji swego pontyfikatu: „Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo!” (Nie lękajcie się! Otwórzcie, więcej, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi). Słowa te na zawsze pozostaną programem życia chrześcijańskiego, który pozostawił światu bł. Jan Paweł II.

SPRAWOZDANIA

STUDIA TEOLOGICZNE

Białystok, Drohiczyn, Łomża

29(2011)

KS. DARIUSZ WOJTECKI

SPRAWOZDANIA ZE SPOTKAŃ KSIĘŻY PROFESORÓW WSD Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU, ŁOMŻY I SIEDLEC W ROKU AKADEMICKIM 2010/2011

Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Łomża, 21 października 2010 r.

1. Dnia 21 października 2010 r. w gmachu WSD w Łomży, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu ks. Wojciech Nowacki, rektor WSD w Łomży powitał wszystkich zebranych w liczbie 27 księży, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Henrykowi Hołoweńko, rektorowi WSD Diecezji Siedleckiej, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. dr Robert Bączek na temat: „Życie i posłannictwo Świętych w formacji do kapłaństwa na przykładzie świętego Zygmunta Szczęsnego Felińskiego”.

Na początku Prelegent przywołał trzy świadectwa świętych, które wprowadziły w temat. Świadectwa te ukazały rolę, jaką święci mogą odgrywać i odgrywają we wspólnocie pielgrzymującego Kościoła. Pierwsze świadectwo, to świadectwo św. Teresy z Lisieux. Drugie zaczerpnięte zostało z „Dzienniczka” św. Faustyny Kowalskiej. Trzeci świadek, to św. Ignacy Loyola. Na fundamencie trzech szczególnych świadków świętości, Autor przeszedł do omówienia życia i posłannictwa św. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego. Ukazuje on nam piękną drogę kapłańskiego powołania. Na tej drodze odnajdujemy wiele cierni, olbrzymich doświadczeń, a czasami wręcz krzyża nie do udźwignięcia, ale odnajdujemy też działanie Bożej Opatrzności. Zwracając uwagę na

najbardziej wyjątkowe momenty jego życia, odnosząc się do najpiękniejszych cech jego osobowości oraz analizując jego wizję duchowości kapłańskiej podjął próbę ukazania najgłębszego sensu życia i posłannictwa świętych w formacji do kapłaństwa. W kolejnym punkcie przedstawił charakterystyczne cechy duchowości św. Zygmunta ważne w formacji do kapłaństwa. Są to: praktyka rad ewangelicznych, całkowite zawierzenie Bożej Opatrzności, kult Bogurodzicy, troska o najbardziej potrzebujących oraz miłość Ojczyzny. W czwartym punkcie została ukazana wizja kapłana w nauczaniu św. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego.

Bóg po to daje nam takich świadków, abyśmy przyglądając się całemu ich życiu zrozumieli, że kapłański radykalizm ewangeliczny nie tylko jest możliwy do zrealizowania, ale jest on nam również zadany. Droga, po której Chrystus wiódł św. Zygmunta nie jest drogą zamkniętą. Pan i nas na nią zaprasza. Obowiązuje na niej jedna, prosta zasada: *„Moją zasadą - mówił św. Zygmunt Feliński - jest poświęcać zawsze doczesność dla wieczności, materię dla ducha, dobrobyt dla spokoju sumienia i w zasadzie przynajmniej wolę zawsze słuchać głosu miłości niż głosu słuszności, można bowiem nieraz mieć do czegoś słuszne prawo i bez grzechu tego użyć, a jednak boleśnie zakrwawić serce bliźniego”*. Żyjąc w taki sposób, powołany po prostu zmierza do świętości. To właśnie świętość - bez żadnej obawy - winna oznaczać zasadniczy horyzont formacji ku kapłaństwu. Świętości tej nie należy jednak traktować jako drogi dla wybranych, obdarzonych szczególną łaską, lecz jako zupełnie naturalny cel stojący przed wszystkimi, którzy swoje powołanie traktują poważnie.

4. Prowadzący obrady podziękował za interesujący wykład i zaprosił do wyrażenia swoich opinii na podjęty temat. Ks. A. Choromański zapytał o okres 36 lat życia na wygnaniu. Ks. A. Proniewski zapytał o nowe inicjatywy w formacji kapłańskiej. Ks. A. Miałchowski zwrócił uwagę na formację ludzką, którą mocno akcentował św. Zygmunt Feliński. Ks. T. Krahel w ramach dopowiedzi natury historycznej w kontekście krytycznego stosunku Świętego do Powstania Styczniowego, przywołał osobiste wspomnienie pracy z Siostrami Rodziny Maryi, które założył Arcybiskup Feliński. Ks. H. Ciereszko w oparciu o nauczanie św. Zygmunta, podkreślił w swojej wypowiedzi konieczność poznawania i rozumienia siebie jako fundament formacji do kapłaństwa. Ks. A. Skreczko zauważył, że w czasach św. Zygmunta Felińskiego bardzo ważną rolę w wychowaniu chrześcijańskim i patriotycznym spełniała rodzina. Ks. T. Syczewski podkreślił aktualność życia i posługi abpa Z. Felińskiego w stosunku do rzeczy materialnych. Ks. T. Krahel zauważył, że omawiany Święty jest wzorem nie tylko życia kleryckiego i kapłańskiego, ale przede wszystkim biskupiego. Ks. H. Hołoweńko zwrócił uwagę na ogromną troskę o Kościół i Ojczyznę, jaka przebija z postaci Świętego. Ks. A. Choromański zabierając

raz jeszcze głos, podkreślił konieczność ciągłego ukazywania i przybliżania postaci świętych kapłanów. Ks. P. Wiatrak postawił postulat zapraszania do Seminarium żyjących, świętych kapłanów w naszych diecezjach, aby budować się ich świadectwem. Ks. R. Bączek odpowiedział na postawione pytania i podziękował za refleksje i dopowiedzenia. Ks. W. Nowacki w swoim słowie wiążącym zauważył, że Opatrzność Boża pozwala w ostatnim okresie wydobywać z przeszłości i teraźniejszości wybitne postacie świętych kapłanów: św. Jana M. Vianeya, św. Brunona z Kwerfurtu, bł. ks. Michała Sopoćkę, bł. ks. Jerzego Popiełuszkę, czy też św. Zygmunta Felińskiego. Relikwiarz bł. ks. Jerzego Popiełuszki, jaki w ostatnim czasie otrzymało Seminarium Łomżyńskie, pozwala czerpać ze skarbcza świętości kapłańskiej. Święci przewodnicy życia kapłańskiego mają to do siebie, że są ponadczasowi.

5. Wolne wnioski. W ramach wolnych wniosków ks. rektor W. Nowacki zaprosił Lecha Dokowicza, reżysera filmów: *Syndrom* i *Cywilizacja aborcji* oraz ojca pięciorga dzieci, który podzielił się doświadczeniem z realizacji obrazów filmowych, opowiadających o dramacie osób, które dopuściły się aborcji, w kontekście wiecznego potępienia. Ks. A. Skreczko przedstawił nowy numer „Studiów Teologicznych”. Ks. W. Turowski poprosił o przekazywanie materiałów do kolejnego numeru do końca czerwca 2011 r. oraz przypomniał o istnieniu strony internetowej czasopisma. Ks. W. Nowacki przedstawił Księgę Jubileuszową poświęconą ks. prof. Józefowi Marcelemu Dołędze. Prowadzący wykłady podziękował za aktywne uczestnictwo i zaprosił na kolejne spotkanie, które odbędzie się 18 listopada 2010 r. w Nowym Opolu k. Siedlec. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową i obiadem.

Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Nowe Opole, 18 listopada 2010 r.

1. Dnia 18 listopada 2010 r. w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego diecezji siedleckiej w Nowym Opolu, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu ks. rektor Henryk Hołoweńko, powitał wszystkich zebranych w liczbie 20 księży, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Sławomirowi Mazurowi, prefektowi WSD w Drohiczyźnie, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań ks. D. Wojteckiego i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. dr hab. Grzegorz Jaśkiewicz na temat: „Argumenty przemawiające za bóstwem Jezusa Chrystusa w *De Trinitate* Hilarego z Poitiers”.

Wykład dotyczył nauczania pierwszego biskupa Poitiers w odniesieniu do bóstwa Syna Bożego. Swoją teologiczną punkt widzenia oparł on przede wszystkim na Piśmie św. tak Starego jak i Nowego Testamentu. Jego traktat został ukazany jako najlepsze dzieło w odniesieniu do różnych polemik, które powstawały na bazie herezji Ariusza.

Św. Hilary podkreśla w nim, że możemy świadczyć o bóstwie Drugiej Osoby Boskiej, wychodząc przede wszystkim od tego, co Bóg sam mówi o sobie, nauczając, że Jego Syn został zrodzony, a nie stworzony. Hilary już w I księdze głosił, że Bogu zrodzonemu z Boga, samo zrodzenie nie pozwala być ani tym samym, ani czymś innym (I, 17, Tłumaczenie polskie znajduje się w serii: Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 64, s. 68). Zastrzegł się też, że ani nie głosi dwóch bogów, ani nie uznaje, że Bóg jest samotny. Potwierdzają to według Hilarego słowa z Księgi Rodzaju: *Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze* (Rdz 1, 26). Przy różnych wyjaśnieniach Hilarego widać było, iż przedstawia on misterium Boga, Ariusz z kolei przejawiał chęć wyjaśnienia wszystkiego na sposób racjonalny.

Sama tajemnica wcielenia Jezusa Chrystusa świadczy o tym, iż On jest Bogiem. On nic nie traci z Boskiej natury, przyjmując naturę ludzką.

Hilary odrzucał tezy Ariusza, jego następców, Sabeliusza, a także błędy adopcjanizmu i w końcu poglądy Żydów. Z nauki przekazywanej przez niego wynika, że Biblię trzeba rozpatrywać integralnie, a nie wrywkowo. Św. Hilary przez swe analizy precyzuje to wszystko i zachęca, aby bardziej wierzyć w to, co mówi Ojciec oraz Syn, dając konkretne przykłady wraz z wyjaśnieniem trudnych tekstów. Prawdy o Bogu można się zatem nauczyć jedynie od samego Boga. Pismo św. jest Mową Boga.

De Trinitate jest fundamentalnym dziełem, które powstało do walki z arianizmem i przypomina nam, że osiągnięcie wieczności nie jest trudne: należy uwierzyć, że Bóg wskrzesił Jezusa z martwych i wyznawać, iż On [Jezus] jest PANEM (por. Rz 10, 6-9).

4. Dyskusja. Ks. S. Mazur podziękował za przedstawienie ciekawego tematu, otworzył dyskusję i sam jako pierwszy zadał pytanie: Czy Hilary z Poitiers w swojej argumentacji przeciw nieortodoksyjnym tezom odwoływał się do innych dzieł, poza Pismem św.? Prelegent w odpowiedzi stwierdził, że św. Hilary przede wszystkim powoływał się na Pismo św. i raczej nie wiadomo, aby korzystał z innych źródeł. Ks. W. Jemielity zauważył, że wierni na ogół nie wiedzą, na czym polega relacja pomiędzy osobą i naturą Syna Bożego. Ks. W. Nowacki podkreślił aktualność nauczania św. Hilarego z Poitiers i jego związek

z dokumentem *Dominus Jesus*. Ks. M. Jamiołkowski przypomniał, że nauczanie ma prowadzić do wiary. Ks. A. Choromański w kontekście niebezpieczeństwa traktowania Chrystusa jako jednego ze Zbawicieli, postulował używanie właściwej i poważnej argumentacji w dialogu między religiami. Ks. P. Wiatrak z Siedlec poddał krytyce lansowanie osoby Chrystusa w Polsce w sensie społecznym, turystycznym, itp., bez pogłębiania wiary i wiedzy co do Osoby, natury, tożsamości. Ks. J. Duda zapytał o użycie i tłumaczenie terminu *homo-usios* przez Hilarego z Prz 8, 22, a ks. J. Wojda zapytał o inne argumenty poza biblijnymi. Prelegent w odpowiedzi podkreślił, iż Hilary broni formuły wyznania nicejskiego, a zatem broni również sformułowania „Chrystus współistotny Ojcu”. Pismo św. według Hilarego należy interpretować globalnie i integralnie, natomiast Tradycja jest bardziej szersza od Pisma św. Prowadzący spotkanie postawił pytanie odnośnie zesłania Hilarego i ewentualny związek z jego nauczaniem na temat bóstwa Chrystusa. Ks. G. Jaśkiewicz potwierdził, iż miało ono bezpośredni związek. Ks. W. Nowacki w swojej wypowiedzi nawiązał do współczesnych implikacji tematu bóstwa Chrystusa, podkreślając konieczność ciągłego pogłębiania znajomości Osoby Zbawiciela w trakcie formacji seminarystycznej i kapłańskiej.

5. Wolne wnioski. Ks. S. Mazur po zakończeniu dyskusji zaprosił do wzięcia udziału w następnym spotkaniu, które odbędzie się 12 maja 2011 r. w Drohiczynie. Ks. W. Nowacki zaprosił na sympozjum do Łomży na temat: „Katecheza w mediach – media w katechezie”. A ks. H. Hołoweńko podziękował za uczestnictwo, zapraszając na wspólną modlitwę i obiad.

Sprawozdanie ze spotkania Księża Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Drohiczyn, 12 maja 2011 r.

1. Dnia 12 maja 2011 r. w gmachu WSD w Drohiczynie, odbyło się spotkanie Księża Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu ks. rektor Tadeusz Syczewski, powitał wszystkich zebranych w liczbie 33 księży, wyrażając radość z kolejnego spotkania. W spotkaniu wzięli też udział Bp Antoni Pacyfiak Dydycz, ordynariusz drohiczyński oraz ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski, dziekan Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie. Następnie przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Andrzejowi Jaśko, rektorowi WSD w Ełku, który przedstawił program obrad i poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. dr Marcin Składanowski na temat: „Małżeństwa mieszane wyznaniowo – ekumeniczna szansa i życiowe problemy. Perspektywa teologiczna i duszpasterska”.

Wystąpienie dotyczyło problematyki małżeństw mieszanych wyznaniowo w ich rozumieniu zawartym w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku, czyli zawieranych przez stronę katolicką, która formalnym aktem nie wystąpiła z Kościoła katolickiego, ze stroną ochrzczoneą niekatolicką. Motywem podjęcia takiej prezentacji są coraz częstsze przypadki zawierania – także w Polsce wschodniej – tego typu związków małżeńskich oraz wiążące się z ich zawieraniem oraz trwaniem problemy.

Tekst referatu zarysował najpierw główne trudności teologiczne i duszpasterskie, wiążące się z zawieraniem i trwaniem małżeństw mieszanych. Do trudności teologicznych można zaliczyć: 1) odmienne rozumienie istoty małżeństwa, zwłaszcza jego celów i sakramentalnego charakteru, przez Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie; 2) odmienne rozumienie nierozzerwalności małżeństwa w różnych tradycjach wyznaniowych; 3) konfesyjne zróżnicowanie zasad etycznych, jakimi powinno kierować się życie małżeńskie i rodzinne; 4) trudność pogodzenia wewnętrznej niejednorodności kościelnej małżeństwa mieszanego z kościelnym charakterem chrześcijaństwa, a co za tym idzie – problemy z przeżywaniem autentycznej kościelnej wiary chrześcijańskiej w takim małżeństwie i rodzinie. Wśród głównych problemów duszpasterskich można natomiast wskazać: 1) niedostateczny udział małżonków w życiu ich Kościoła lub Wspólnoty; 2) trudności związane z przekazywaniem wiary dzieciom przez rodziców, których nie łączy wspólnota konfesji; 3) niebezpieczeństwo indyferentyzmu religijnego; 4) konflikty, a nawet rozpad małżeństw, czego przyczyną może być brak ich całkowitej jedności, opartej na jedności kościelnej.

Po zasygnalizowaniu tych kwestii Prelegent przybliżył stanowisko Kościoła katolickiego po II Soborze Watykańskim, zawarte w dokumentach ogólnokościelnych (instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Matrimonii sacramentum* z 1966 r., motu proprio papieża Pawła VI *Matrimonia mixta* z 1970 r., Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., *Dyrektorium ekumeniczne* Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan z 1993 r.) Dokumenty te za każdym razem przypominają, iż dla dobra i trwałości małżeństwa bardzo potrzebna jest pełna kościelna jedność małżonków. Z tego powodu małżeństwa mieszane są niepożądane, niosą ze sobą wiele zagrożeń i ich zawieranie powinno być przez duszpasterzy odradzane. Ponieważ jednak związki tego typu zawierane są coraz częściej, Kościół – pomimo wskazanej ich oceny – ma także dla nich stosowne rozstrzygnięcia. Po spełnieniu określonych warunków umożliwia ich zawarcie,

nakazuje też otoczenie ich odpowiednią troską duszpasterską, która – o ile to możliwe – powinna mieć także wymiar ekumeniczny, opierając się na współpracy z duszpasterzami strony niekatolickiej. W uzasadnionych wypadkach Kościół umożliwia też zawarcie małżeństwa z dyspensą od katolickiej formy kanonicznej.

Wystąpienie zarysowało także stanowisko niekatolickich Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, omawiając zwłaszcza przyczyny ich krytyki aktualnego prawodawstwa i praktyki katolickiej. Krytyka ta ogniskuje się zwłaszcza na wymaganym przez Kościół katolicki od strony katolickiej zobowiązaniu do uchronienia własnej wiary oraz do uczynienia wszystkiego, co możliwe, by tę wiarę przekazać dzieciom przez chrzest w Kościele katolickim i katolickie wychowanie.

Kolejną część referat została poświęcona wskazaniu kierunków dialogów ekumenicznych poświęconych zagadnieniu małżeństw mieszanych ze zwróceniem uwagi na wypracowane rozwiązania. Przytacza się przykłady rozwiązań szwajcarskich, niemieckich i włoskich. Na tym tle ukazane są przepisy szczegółowe Kościoła katolickiego w Polsce zawarte w dwóch obowiązujących dokumentach Episkopatu Polski, we *Wskazaniach w sprawie realizacji motu proprio Pawła VI „Matrimonia mixta”* z 1971 r. oraz w *Instrukcji w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej* z 1987 r.

Ostatnią część wystąpienia stanowiła próba odpowiedzi na pytanie, czy – a jeśli tak, to pod jakimi warunkami – małżeństwa mieszane, mimo wiążących się z nimi trudności, mogą odegrać pozytywną rolę w ekumenicznym dziele zbliżenia chrześcijan. Całość prezentacji zamknęło zestawienie wniosków praktycznych dotyczących przygotowania narzeczonych do zawarcia małżeństw mieszanych wyznaniowo oraz późniejszej pracy duszpasterskiej.

4. Dyskusja. Przewodniczący dziękując za cenny wykład, podał przykład małżeństw mieszanych katolicko-unickich (ukraińskich), znajdujących się na terenie diecezji ełckiej. Ks. A. Choromański cytując „Małego Księcia” Antoiné’a de Saint-Exupéry’ego podzielił się doświadczeniem wzajemnych relacji pomiędzy Kościołem katolickim i reformowanym w Szwajcarii na przykładzie małżeństw i rodzin mieszanych. Zwrócił uwagę na problem zachowania prawa kościelnego i zasad katolickich w duszpasterstwie. Ks. M. Olszewski podzielił się praktycznym problemem małżeństwa mieszanego w swojej rodzinie, w sensie lekceważenia roli duszpasterskiej, jaką powinien mieć kapłan. Ks. Z. Lewicki nawiązał do niektórych wydarzeń w dialogu katolicko-prawosławnym odnośnie małżeństw mieszanych i postulował podniesienie poziomu ich duszpasterstwa. Ks. A. Skreczko zapytał o najważniejszy dokument, z którego powinni korzystać duszpasterze. Ks. S. Ulaczyk przedstawił aktualny stan dialogu ekumenicznego w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem

prac komisji mieszanej katolicko-prawosławnej odnośnie małżeństw mieszanych. Ks. Z. Jancewicz w temacie małżeństw mieszanych zadał szereg pytań Prelegentowi odnośnie różnych problemów teologicznych i duszpasterskich. Bp A. P. Dydycz stawiając postulat powrotu do źródeł oraz jasnego określenia teoretycznych i praktycznych zasad ekumenizmu, zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo relatywizmu i indyferentyzmu w dialogu ekumenicznym. Ksiądz Prelegent jako ekumenista i dogmatyk w odpowiedzi na szereg pytań podkreślił konieczność oparcia ekumenizmu na prawdzie, nie zapominając o tym, co dzieli. Zwrócił uwagę na zasadniczy problem niedostatecznego wykształcenia duszpasterzy katolickich i bardzo często złej woli ze strony duchownych prawosławnych.

5. Wolne wnioski. Prowadzący spotkanie skierował do wszystkich zaproszenie na następne spotkanie, które odbędzie się w miesiącu października w Ełku. Ks. A. Skreczko podziękował za materiały nadesłane do Studiów Teologicznych, przypominając jednocześnie o wymogach formalnych i merytorycznych. Ks. W. Nowacki zaprosił na dwudziestą rocznicę (4 czerwca) pobytu Jana Pawła II w Łomży. Ks. Tadeusz Syczewski podziękował za udział w spotkaniu, zapraszając jednocześnie na wspólną modlitwę brewiarzową i obiad. Pastorskie błogosławieństwo biskupa zakończyło drohiczyńskie spotkanie. Wszyscy uczestnicy otrzymali najnowszą pozycję Biblioteki Drohiczyńskiej pod red. ks. S. Mazura i ks. T. Syczewskiego: „W trosce o Kościół i Ojczyznę”, poświęconą osobie i życiu Sługi Bożego Biskupa Zygmunta Łozińskiego.

KS. MIROSŁAW BRZEZIŃSKI

**SPRAWOZDANIE Z SEMINARIUM
NAUKOWEGO „RODZINA W SYTUACJI
ROZŁĄKI MIGRACYJNEJ. PROBLEM
EUROSIEROCTWA W POLSCE”,
Lublin 25 listopada 2010 r.**

Coraz częściej mówi się również w Polsce o problemie tzw. eurosieroctwa, związanego z problemem migracji, czyli wyjazdu jednego lub dwóch rodziców za granicę głównie w celach zarobkowych. Temu zagadnieniu zostało poświęcone seminarium naukowe zorganizowane przez Katedrę Życia Społecznego Rodziny Instytutu Nauk o Rodzinie KUL, oraz Katedrę Socjologii Rodziny i Wychowania Instytutu Socjologii KUL. Seminarium to odbyło się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, i zgromadziło bardzo wielu słuchaczy, co świadczy o aktualności problemu w naszej rzeczywistości.

W imieniu organizatorów konferencję naukową rozpoczął i powitał uczestników: prof. dr hab. Stanisław Fel, Dyrektor Instytutu Socjologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, oraz ks. dr hab. Marian Z. Stepulak, prof. KUL, Dyrektor Instytutu Nauk o Rodzinie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Na całość seminarium składały się dwie sesje naukowe. Pierwsza poświęcona *Sytuacji dziecka w rodzinie migracyjnej*, w której wystąpili dr B. Walczak, dr W. Danielewicz, oraz ks. dr J. Młyński. Całości przewodniczyła i sesję moderowała dr Jadwiga Plewko z Instytutu Socjologii KUL. Sesja druga dedykowana była wynikom badań i dotyczyła *Rodziny w rozłące migracyjnej w opinii Polaków*. Sesji tej przewodniczyła dr Elżbieta Trubiłowicz z Instytutu Psychologii KUL, a wyniki swoich badań przedstawiły dr D. Gizicka, dr M. Szyszka i dr J. Gorbaniuk. W części drugiej seminarium przeprowadzone zostały dwa warsztaty prowadzone przez dr Julię Gorbaniuk nt. „Diagnoza i rozpoznanie syndromu *eurosieroctwa* u dzieci z rodzin migrantów zarobkowych w świetle badań rysunkiem «Moja rodzina»”, a drugi prowadzony przez dr Elżbietę Trubiłowicz nt. „Obszary i metody wspierania rodzin migrantów zarobkowych”.

Część naukowa sesji pierwszej poświęcona była *Sytuacji dziecka w rodzinie migracyjnej*. Sesję tę rozpoczął swoim wystąpieniem dr Bartłomiej Walczak z Uniwersytetu Warszawskiego, a prezentacja nosiła tytuł *Rodzina transnarodowa: perspektywy teoretyczne i badawcze*. W swoim wystąpieniu dr Walczak podjął próbę systematyzacji badań nad rodzinami tzw. transnarodowymi. Wskazał na różnice w podejściu do tego typu badań ze względu na perspektywę teoretyczną (paradygmatyczną), lokalizacyjną i teleologiczną.

W swoim wystąpieniu dr Walczak wskazał też na obszary prowadzonych badań, a dotyczących rodziny migracyjnych takich jak: liczebność rodzin transnarodowych czy skala migracji wśród rodziców obojga płci, oraz konsekwencje migracji rodziców dla procesu socjalizacji dzieci. Ważną kwestią jest również określenie przyczyn zjawiska migracji na różnych poziomach, oraz przemian kulturowych ról płciowych i rodzicielskich. W swoim wystąpieniu odniósł się do badań w różnych częściach świata (Stany Zjednoczone, Ameryka Południowa, Filipiny, Sri Lanka), czy badań w krajach europejskich, w których jest dużo emigrantów (Wielka Brytania, Włochy, Kraje Europy Wschodniej), porównując je także do sytuacji w Polsce.

Sytuacja życiowa dzieci w rodzinach transnarodowych to temat kolejnego wystąpienia dr Wiolety Danielewicz z Uniwersytetu w Białymstoku (Wydział Pedagogiki i Psychologii). Prelegentka starała się wskazać na konsekwencje migracji zagranicznych, podkreślając fakt, że dotyczą one nie tylko wyjazdu rodziców za granicę, ale również powrotu rodziców lub jednego z rodziców do rodzinnego domu. W sposób szczególny zwróciła uwagę na konsekwencje, jakie mają takie sytuacje i doświadczenia dzieci. Jak podkreśliła, konsekwencje te są zróżnicowane i w głównej mierze są zależne od sposobu funkcjonowania rodzin w okresie „rozłąki”, gdy jedno z rodziców lub oboje są na emigracji. Jak określiła dr Danielewicz, są one oparte na wielostronnych kontaktach wynikających z bycia w domu i na emigracji „tu i tam”. Takie rodziny nie ulegają rozzerwaniu, lecz nadal funkcjonują tworząc indywidualne strategie utrzymania rodziny jako wspólnoty.

W swoim wystąpieniu wskazała również na negatywne konsekwencje postępowania niektórych rodziców, którzy uciekają przed rodzicielskimi i rodzinnymi obowiązkami, którzy oszukują, porzucają rodzinę, w ten sposób ją krzywdząc. Takie zachowania mogą prowadzić do tego, że dzieci ze względu na brak opieki rodzicielskiej zostają umieszczane w rodzinach zastępczych, czy instytucjach opiekuńczo – wychowawczych. Są to zjawiska bardzo negatywne i należy je rozpoznać w celu ich uniknięcia bądź złagodzenia negatywnych skutków.

Prelegentka starała się w swoim wystąpieniu zwrócić uwagę na problemy dotyczące rodzinę w związku z migracją zarobkową, i z coraz większą w XXI wieku mobilnością osób. Niewątpliwie, sposobem na zminimalizowanie ne-

gatywnych doświadczeń rodziny, jest odpowiednia polityka, która nie będzie „wymuszała” wyjazdów za pracę, i pozwoli na taką pracę w rodzinnym kraju, która umożliwi godne życie całej rodzinie.

Na koniec swego wystąpienia dr Danielewicz wskazała na konieczne do realizacji zadania instytucji pomocowych. Wśród nich na pierwszy plan wysuwa się rozpoznanie potrzeb osób, szczególnie dzieci i rodzin, dotkniętych lub zagrożonych negatywnymi skutkami migracji zagranicznych, przekaz informacji o istniejących formach wsparcia i udzielenie takiego w razie potrzeby, organizację pomocy i wsparcia dzieciom ze strony szkoły i innych instytucji lokalnych, współpracę i koordynację działań w tym zakresie zwłaszcza w środowisku lokalnym.

W kolejnym wystąpieniu ks. dr Józef Młyński z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Tarnowie przedstawił temat: *Migracje rodziców jako fenomen społeczno-wychowawczy w kontekście nowych uwarunkowań pedagogiki dzieci*. Ukazał migrację zarobkową jako ważny element rzeczywistości i współczesnej rodziny, i mimo, że istnieje od dawna, to jednak w ostatnich latach bardzo się nasilił przynosząc zarówno pozytywne jak i negatywne skutki. Do najbardziej pejoratywnych skutków, w swoim wystąpieniu zaliczył, migrację zarobkową, pozostawiającą w dzieciach syndrom pustego miejsca braku obecności ojca, lub matki, a w wielu przypadkach i ojca i matki, co w konsekwencji prowadzi do dezintegracji rodziny. Jednym z elementów tej dezintegracji rodziny jest problem tzw. eurosieroctwa. Dzieci zostają po prostu „opuszczone”, „pozostawione” przez jednego lub oboje rodziców, co sprawia, że stają się nieufne, smutne, zagubione, mają poczucie odrzucenia i opuszczenia przez najbliższych. Na tym się jednak nie kończy, jak podkreślił Prelegent, gdyż taka młodzież często tworzy jakieś paczki, grupy rówieśnicze, nieprzemyślane znajomości, niosąc za sobą niepożądane skutki typu alkoholizm, nikotynizm, narkomania.

W końcowej fazie wypowiedzi ks. dr Młyński wskazał na konkretne działania, które powinny być podejmowane w celu zmniejszenia skutków migracji zarobkowej, wśród których na pierwsze miejsce wysuwa się wsparcie rodziny przez państwo, które ma obowiązek tworzenia nowych miejsc pracy, gdyż „człowiek potrzebuje godnego życia i realizacji siebie we własnym kraju”.

Druga sesja seminarium to przedstawienie badań przeprowadzonych w ramach projektu *Rodzina w sytuacji rozłąki migracyjnej. Problem eurosieroctwa w Polsce*. Jako pierwsza wystąpiła w tej części dr Dorota Gizicka z Instytutu Socjologii KUL, która w swym wystąpieniu ukazała rozumienie migracji i jej szybki rozwój w Polsce związany z wstąpieniem do Unii Europejskiej i łatwością przemieszczania się. Przedłożyła kolejno metodologię badań, oraz sposób postrzegania rodzin migracyjnych ze względu na cechy społeczno-demograficzne, czy doświadczenie migracyjne. Ważnym aspektem badań były konse-

kwencje migracji dla relacji rodzinnych, dla dzieci, oraz motywacje migracji osób posiadających dzieci i świadomość bądź jej brak negatywnych konsekwencji wyjazdu.

Jak wskazała prelegentka atutem badań jest możliwość uchwycenia różnic pomiędzy osobami, które mają doświadczenie migracyjne z rodziny czy też takich doświadczeń nie mają.

Kolejnym prelegentem była dr Małgorzata Szyszka z Instytutu Socjologii KUL. W swoim wystąpieniu przedstawiła część badań ww. projektu dotyczącą *Spolecznego postrzegania form wsparcia i kontroli rodzin migracyjnych*. Dr Szyszka ukazała, jakie są oczekiwane formy wsparcia rodzin migracyjnych w opinii społecznej, czyli jakiej konkretnej pomocy oczekuje społeczeństwo szczególnie od instytucji do tego powołanych, w sytuacji rozłąki i to często rozłąki długotrwałej. Organizowanie pomocy takim rodzinom jest wymogiem rzeczywistości, w której żyjemy. I również tu, jak poprzednio, wskazano na instytucję państwa, która jest w pierwszej linii zobowiązana do organizowania takiej pomocy.

Część ta została zakończona wypowiedzią dr Julii Gorbaniuk z Instytutu Nauk o Rodzinie KUL, a jej wystąpienie *Dziecko w sytuacji rozłąki migracyjnej z rodzicem – uwarunkowania „eurosieroctwa”*, dotyczyło wskazania pewnych ogólnych prawidłowości oraz czynników społeczno-psychologicznych, które sprawiają, że pewne rodziny w sytuacji rozłąki spowodowanej migracją, bez odpowiedniego wsparcia będą stanowiły „grupę ryzyka” w tzw. „funkcjonowaniu na odległość”, i mogą się skupiać jedynie na zaspokajaniu potrzeb materialnych.

W swoim referacie dr Gorbaniuk przedstawiła charakterystyki rodzin dzieci rozłączonych z jednym lub obydwójkiem rodziców, w odniesieniu do rodziców dzieci, których rodzice nie biorą pod uwagę możliwości długotrwałej rozłąki, w celu podjęcia pracy zarobkowej. Za jedne z bardziej istotnych elementów mających wpływ na poczucie osamotnienia dziecka, prelegentka wskazała, jak wynika z badań, długość pobytu rodzica za granicą, częstotliwość i rodzaj kontaktu dziecka z rodzicem, wiek dziecka, oraz przekonanie, że w razie trudności można liczyć na wsparcie nieobecnego rodzica, oraz przez osoby najbliższe.

Ostatnia część seminarium to dwa warsztaty. Pierwszy prowadzony przez dr Elżbietę Trubiłowicz z Instytutu Psychologii KUL *Obszary i metody wspierania rodzin migrantów zarobkowych* skierowany był do osób udzielających wsparcia psychologicznego, pedagogicznego i socjalnego rodzin migrantów zarobkowych. Warsztat ten odnosił się do zmian, jakie zachodzą w systemie rodziny, w której jedno z rodziców lub obydwójce rodziców wyemigrowało zarobkowo. Warsztat ukazywał konkretne drogi pomocy uwzględniające potrze-

by wszystkich członków rodziny. Prowadząca wskazała też różne formy wsparcia oraz instytucje działające w środowisku życia rodziny, takie jak komórki oświatowe, instytucje pomocy społecznej, służby zdrowia, instytucje kościelne, organizacje pozarządowe czy też rola sąsiadów, jako czynnik wspierający rodzinę migracyjną.

Drugi warsztat *Diagnoza i rozpoznanie syndromu „eurosieroctwa” u dzieci z rodzin migrantów zarobkowych w świetle badań rysunkiem „moja rodzina”* prowadzony był przez dr Julię Gorbaniuk z Instytutu Nauk o Rodzinie KUL, i miał na celu zaprezentowanie wskaźników diagnostycznych występujących w rysunkach dzieci z rodzin migracyjnych, które mogą być podstawą do stawiania hipotez odnośnie problemów psychologicznych przeżywanych przez dziecko. Zrozumienie przyczyn przeżywanych trudności, zdaniem prowadzącej warsztat, pozwoli na wyznaczenie kierunków pracy terapeutycznej z dzieckiem przez psychologów czy pedagogów szkolnych, oraz pomoże opracować kierunki i obszary pomocy i wsparcia w środowisku lokalnym.

Seminarium zakończyło się dyskusją na podjęte tematy z zaproszonymi prelegentami, oraz wymianą doświadczeń z osobami na co dzień pracującymi z rodzinami dotkniętymi sytuacją migracji zarobkowej. Trzeba wskazać na wartość takich naukowych spotkań, gdyż *eurosieroctwo* jest problemem, który nie tylko jest elementem naszej rzeczywistości, ale dotyka coraz większej ilości naszych rodzin, którym należy w odpowiedni sposób pomóc, i fachowo zapobiegać negatywnym skutkom tej rzeczywistości.

KS. JAROSŁAW KOTOWSKI

**SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM MEDIA
W KATECHEZIE – KATECHEZA W MEDIACH
Łomża, 5 marca 2011**

Dyrektorium Ogólne o katechizacji mówi: „Dobre wykorzystanie środków społecznego przekazu wymaga od pracujących w katechizacji poważnej troski o poznanie, kompetencję oraz umiejętne i aktualne wykorzystanie. [...] Tylko w ten sposób za łaską Bożą, orędzie ewangeliczne jest zdolne przeniknąć do świadomości każdego oraz do wzbudzenia najbardziej osobistego przyłgnięcia do Pana Boga i zaangażowania w dzieło nowej ewangelizacji” (DOK 161). Aby podjąć próbę odpowiedzi na wezwanie współczesnych dokumentów katechetycznych oraz wyjść naprzeciw praktyce życia – mass media bowiem coraz bardziej mają udział w naszym życiu i komunikowaniu – dnia 5 marca 2011 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży miało miejsce sympozjum zatytułowane: *Media w katechezie – katecheza w mediach*. W organizację sympozjum zaangażowane były następujące podmioty: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży oraz Wydział Nauczania i Wychowania Katolickiego Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej. Trzeba nadmienić, że stało się ono czasem refleksji naukowej oraz miejscem spotkania wielu katechetów duchownych i świeckich, odpowiedzialnych za szkołę i wychowanie, którzy oprócz wysłuchania prelegentów mogli również wymienić się doświadczeniami i z troskaniem o religijną formację dzieci i młodzieży. Wielu z nich wyrażało z troskaniem o przekaz wiary w świecie opanowanym przez mass media. Z drugiej strony rodzi się nadzieja, że środki społecznego przekazu mogą być włączone w proces komunikowania wiary.

Zgromadzonych na sympozjum powitał Biskup Stanisław Stefanek, Biskup Łomżyński. Ksiądz Biskup zwrócił uwagę, że dzisiejsze czasy charakteryzują się przyspieszoną komunikacją. Spowodowało to, iż powstaje nowy świat wypełniony inną jakością relacji międzyludzkich. Z dobrodziejstw środków komunikowania korzystają wszyscy. Potrzebne jest korzystanie rozważne i odpowiedzialne, tak, aby dokonywało się to z pożytkiem dla pojedynczych osób i całych wspólnot. W szczególny sposób środki przekazu stanowią wyzwanie dla komunikacji wiary.

Pierwszym z prelegentów sympozjum był ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński, Dziekan Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, który przedstawił temat: *Nowe wyzwania w społeczeństwie epoki informacyjnej*. Wskazał on, że istnieje coraz większe zainteresowanie tematem mediów we współczesnym społeczeństwie a wraz z nim rośnie chęć studiowania dziennikarstwa i środków społecznego przekazu. Zastanawiając się nad rolą mass mediów dla katechezy, prelegent przywołał określenie katechezy jako posługi słowa oraz wychowania w wierze. U początków katechezy znajduje się głoszenie słowa. Katecheza w ciągu wieków posiłkowałą się osiągnięciami psychologii, dydaktyki, poszukiwała nowych metod katechetycznego przekazu. W naszych czasach konieczne jest zwrócenie uwagi na znaczenie komunikacji międzyludzkiej i gwałtowny rozwój mediów elektronicznych. Epoka, w której żyjemy słusznie może być nazwana epoką komunikacji, gdyż dzięki zawansowanej technice zmienia się nauka, praca, relacje międzyludzkie a nawet modlitwa. Internet, telewizja, radio i prasa wpływają bardzo wyraźnie na świadomość młodych ludzi. Według badań, Internet staje się źródłem, z którego młody człowiek czerpie wiedzę. Powstają nowe możliwości dla katechezy. Winna ona odważnie wykorzystywać nowe technologie. Prace nad współczesnymi podręcznikami uwzględniają wykorzystanie nowych mediów. Nowe środki komunikacji niosą jednak bardzo istotne pytanie: jak korzystając z nich być dla innych.

Następnym prelegentem był dr Grzegorz Łęcicki dziennikarz i publicysta prasowy oraz radiowy; dr teologii w zakresie teologii kultury; nauczyciel edukacji medialnej; wykładowca akademicki przedmiotów dziennikarskich; zastępca dyrektora Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym UKSW, a także wykładowca i prorektor Warszawskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej im. Bolesława Prusa. Przedstawił on temat *Media wizualne a katecheza: zagrożenia, wyzwania, zastosowania*. Prelegent stwierdził, edukację rozumiemy w dużej mierze jako naukę czytania i pisania. Współczesna kultura jest jednak kulturą obrazu. Ważną umiejętnością staje się odczytywanie obrazu. Nieumiejętność odczytywania obrazu lub niewłaściwe odczytywanie prowadzi do błędnej interpretacji rzeczywistości. W ten sposób często dochodzi do sytuacji, w której obraz kształtuje fałszywe pojęcia, błędne przekonanie np. o historii. Przykładem mogą być tutaj filmy o II wojnie światowej z epoki PRL-u, które ciągle emitowane przez telewizję utrwalają fałszywy przekaz o historii. Szkodliwe jest także przekonanie, że zło sprzedaje się lepiej niż dobro. Istnieje duże zapotrzebowanie, aby wydobywać dobro poprzez filmy, programy publicystyczne, poprzez wskazywanie autentycznych autorytetów. W wielu programach zatracona zostaje granica godziwej rozrywki, dochodzi do sytuacji podglądania innych a poprzez to zmuszanie ich do nieetycznych

zachowań. Prelegent wskazał, że obraz ma swoje uzasadnione zastosowanie w katechezie. Potrzebna jest umiejętność odczytywania i interpretacji obrazu przez katechetę. Konieczne jest opatrzenie komentarzem prezentowanego filmu, dzieła. Wyjaśnienie, jakiego dokonuje katecheta nie jest jedynie słusznym, lecz ma zachęcać do myślenia i dyskusji nad oglądanymi obrazami.

Problem *Katecheza w radiu, rola radia w katechezie* przedstawił dr Jan Jaroszyński – dyrektor Centrum Kultury i Sztuki w Siedlcach, dziennikarz radiowo – telewizyjny, nauczyciel edukacji czytelniczko – medialnej, etyki, wykładowca akademicki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, pasjonat kultury, mediów i edukacji. Prelegent stwierdził, że radio jest tym medium, które ma największy wpływ na sferę religijną człowieka. Mówiąc o katechizującej funkcji radia trzeba wziąć pod uwagę dwa zasadnicze aspekty: katechizację nadawców radiowych oraz katechizację odbiorców. Papież Paweł VI nazywał nadawców radiowych przewodnikami pomiędzy prawdą a publicznością. Formacja religijna nadawców radiowych, dziennikarzy, pracowników radia jest zadaniem o fundamentalnym znaczeniu. Katechizacja odbiorców będzie nieustanną zachętą do odkrywania autentycznych wartości. Potrzebny jest też twórczy krytycyzm. Istnieje potrzeba, aby rodzice, katecheci wspólnie ze swoimi dziećmi, wychowankami korzystali z radia, dyskutowali na temat usłyszanых audycji. Wyzwaniem dla nadawców - dziennikarzy, katechetów stoi bardzo odpowiedzialne zadanie formowania ludzi. W czasach nasilającego się „szumu informacyjnego” coraz trudniej jest odnaleźć wartościowe programy. Właściwie przeprowadzona katecheza radiowa, nagrana i wyemitowana jest dobrym uzupełnieniem katechezy w szkole czy w innych wspólnotach. Ważną sprawą dla katechezy jest, aby obok stacji radiowych, tworzyć radiowe portale formacyjne, gdzie byłaby możliwość pobrania wybranych katechez, wypowiedzenia swoich myśli. W ten sposób katecheza radiowa stanie się niezwykłą pomocą w posłudze katechetów.

Kolejnym prelegentem był ks. dr Andrzej Adamski, doktor teologii w zakresie teologii środków społecznego przekazu, dyrektor Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na UKSW w Warszawie i redaktor naczelny kwartalnika naukowego „Kultura - Media – Teologia”. Zaprezentował on zagadnienie *Rola czasopism dziecięcych w edukacji i w katechezie*. Prelegent wskazał, że mówiąc o mediach często zawęża się ich rozumienie jedynie do telewizji i komputera, a ściślej rzecz biorąc Internetu. Prasa, w tym czasopisma dziecięce i młodzieżowe wpisują się w szeroki wachlarz środków społecznego przekazu, z których korzysta dzisiejszy człowiek. Jeśli chodzi o czasopisma dziecięce, to stwierdzić trzeba, że ich rynek po roku 1989 przeżył swoistą rewolucję. Wydawnictwa traktują czasopisma dziecięce jako towar mający dobrze się sprzedawać i przynosić wymierne zyski. Charakterystyczne staje się ujęcie niektó-

rych tematów w czasopismach wydawanych przez wielkie koncerny i w czasopismach katolickich. Biorąc pod uwagę zagadnienia Świąt Bożego Narodzenia oraz rodziny, autor wystąpienia ukazał jak odmiennie przedstawiane są te rzeczywistości. Temat Bożego Narodzenia w czasopismach wydawanych przez koncerny zawężony zostaje jedynie do oprawy towarzyszącej przeżywaniu świąt. Dużo miejsca zajmuje odwołanie się do symboliki, jednakże bez zaakcentowania motywów religijnych. Często są to praktyczne porady jak przystroić choinkę lub przygotować strój dla Mikołaja. Również życie rodziny zostaje ukazane bez jej fundamentalnego wymiaru, jakim jest odniesienie do Boga. Można wyprowadzić ogólny wniosek, że w czasopismach dziecięcych wydawanych przez koncerny brakuje odniesienia do sfery religijnej. Jest to wyzwanie dla katechezy. Czytelnikami tych czasopism są w dużej mierze uczniowie uczęszczający na katechezę. Potrzebne jest rozeznanie katechety, po jakie tytuły sięgają ich uczniowie, jakie treści zawierają czasopisma, których czytelnikami są dzieci uczestniczące w katechezie. Jest to problem, którym zainteresowani winni być nie tylko katecheci, ale również szkoła. Czasopisma promują określone wartości, które mają wpływ na życie ucznia konkretnej szkoły i uczestnika katechezy.

Ostatnim prelegentem był dr Marek Robak, adiunkt w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW. Szczególnym obszarem jego zainteresowań jest filozofia, etyka i teologia Internetu. Przedstawił on temat *Katecheza wobec kultury Internetu*. W szczególny sposób w przedłożeniu zostały zaprezentowane takie zagadnienia jak kultura cyfrowa, problemy mentalne związane z zagadnieniem Internetu oraz pewne problemy praktyczne. W tradycyjnym modelu komunikacyjnym rozważając proces komunikacji mówi się o nadawcy i odbiorcy. Biorąc pod uwagę komunikowanie za pośrednictwem Internetu należałoby jednak mówić o schemacie uczestnik – środowisko – uczestnik. Z tego też względu można byłoby postawić tezę, że Internet nie jest medium. Podstawową kategorią w korzystaniu z Internetu staje się partycypacja. Tworzenie świadomości, że jesteśmy uczestnikami np. poprzez możliwość dodawania, czy uczestniczenia w opracowaniu haseł Wikipedii. Jeśli chodzi o wykorzystanie Internetu na polu katechetycznym autor wystąpienia wskazał pewne obszary zastosowania: kuria – katecheci; katecheci – uczniowie; katecheci – uczniowie – rodzice. Wśród zagadnień praktycznych prelegent wskazał, że założenie strony internetowej nie stanowi większego problemu. Problem pojawia się w odniesieniu do treści, tzn. czy dysponujemy treścią, która może być przekazywana za pośrednictwem strony. Wiele, bowiem stron, także katolickich, pozostaje bez aktualizacji.

Podsumowania sympozjum dokonał ks. dr Andrzej Choromański, wiceprektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży. Przywołał on jeszcze raz

ważność podjętego tematu dla dzisiejszej edukacji i katechezy. Współczesny człowiek wykorzystujący mass media winien być świadomy odpowiedzialności, jaka spoczywa na nim jako ich użytkownika. Odpowiedzialność ta wzrasta w przypadku, gdy korzystający ze środków przekazu jest wychowawcą wprowadzającym młode pokolenie w przebogaty świat dzisiejszych możliwości komunikacyjnych. Ksiądz Wicerektor wyraził zadowolenie, że konferencja *Media w katechezie – katecheza w mediach*, która odbyła się w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. Seminarium formując kandydatów do kapłaństwa przygotowuje ich do pracy katechetycznej. Umiejętność wykorzystania środków społecznego przekazu w katechezie jest znakiem dobrego przygotowania oraz pomaga w procesie przekazu wiary. Wyraził również wdzięczność wszystkim prelegentom za rzeczowe i fachowe przedstawienie omawianych zagadnień.

Na zakończenie sympozjum Ksiądz Biskup Tadeusz Zawistowski udzielił wszystkim uczestnikom błogosławieństwa.

KS. WOJCIECH TUROWSKI

**SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM
AKSJOLOGICZNE ASPEKTY PISMA
ŚWIĘTEGO W ŚWIETLE ADHORTACJI
BENEDYKTA XVI VERBUM DOMINI
WSnR Łomianki, 10 maj 2011 r.**

W dniu 10 maja 2011 r. Instytut Papieża Jana Pawła II i Wydział Studiów nad Rodziną w Łomiankach zorganizował symposium pt. „Aksjologiczne aspekty Pisma Świętego w świetle adhortacji Benedykta XVI Verbum Domini”. Słowo wstępne wygłosił ks. prof. UKSW dr hab. Mieczysław Ozorowski, który również poprowadził spotkanie.

Pierwszym prelegentem był Ks. dr Zdzisław Struzik, który w swoim referacie: „Nauka kard. Stefana Wyszyńskiego o roli rodziny w przekazywaniu wartości Słowa Bożego w kontekście adhortacji Verbum Domini” wykazał spójność nauki kard. Stefana Wyszyńskiego dotyczącej człowieka, jego godności, miejsca osoby ludzkiej w małżeństwie i rodzinie z tekstem adhortacji Benedykta XVI. Prelegent zwrócił uwagę na dialog człowieka z Bogiem, który jest istotą życia chrześcijańskiego. Adhortacja Benedykta XVI traktuje o trzech płaszczyznach Bożej obecności przez słowo: Słowo Boga, Słowo w Kościele, Słowo światu. Wskazuje również na związek między słowem Bożym a małżeństwem i rodziną, czyli tam gdzie dokonuje się pierwsza formacja religijna. Wskazywał na to w swoim nauczaniu kard. S. Wyszyński. Tak w adhortacji jak i w nauczaniu Prymasa dominuje obrona życia duchowego i fizycznego, wzrost moralny w kierunku przewidzianej przez Boga świętości. W nauczaniu Wyszyńskiego kładzie się nacisk na wagę sakramentu małżeństwa i jedność małżonków w Chrystusie, oraz na zagrożenia wpływające na trwałość instytucji małżeństwa. Konkludując Ks. Struzik stwierdził: „znaczenie Biblii i jej czytanie w środowisku rodzinnym, przy korzystaniu z pomocy kapłanów (duszpasterstwo małżeństw i rodzin) oraz modlitwa, są to najlepsze drogi do poznania Boga; budowania wspólnoty poprzez słowo Boże.”

Kelejnym referującym był Ks. prof. AP dr hab. Jan Turkiel, w swoim wystąpieniu: „*Aksios* w Septuagincie” wskazał na wielorakie znaczenie słowa *aksios*

występujące w Starym Testamencie. Grecki termin *aksios*: oznacza „godną” cenę ziemi – w opowiadaniu o Abrahamie (Rdz 23) słowo „godny” odnosi się do ceny ziemi, zaś zakupienie ziemi za „godną” cenę powoduje, iż również ona staje się „godna”; inne znaczenie to winowajca „godny” kary chłosty, taki przykład mamy w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 23,2-25,19), gdzie mowa jest o człowieku, który zasłużył na karę i jest jej „godny”. Wynika z tego, że kara jest wartością i człowiek poddany karze jest wartością. „Godna” kara nie poniża godności człowieka, a gwarantem sprawiedliwego postępowania wobec karanego. Jest ziemia „godnie” nabyta przez Abrahama, na której się ją (karę) wykonuje. „Godna” kara wymierzona przez Pana – Druga Księga Machabejska (2 Mch 4,30-37) opisuje moment ukarania Andronika przez króla Antiocha IV Epifanesa. Użyty termin *aksian* odnosi się do kary Pana. Historia ta nawiązuje do opowiadania o Esterze. Innym znaczeniem terminu *aksios* jest „męczeńska śmierć” – 2 Mch 6,18-31 opisuje śmierć Eleazara. Nakaz nie jedzenia mięsa wieprzowego jest „godny”, bo pochodzi od Boga. Oddanie życia jest w tym przypadku „godne”. Poza tym „godność” jako wartość związana ze starością wymaga świadectwa danego młodym. Męczeństwo Eleazara staje się zachętą do męczeńskiej śmierci także dla innych „godnych” (śmierć siedmiu braci, 2 Mch 7,1-42). Cierpienie jest „godne”, ponieważ jest znakiem grzechu przeciwko Bogu. Bóg przyjmuje męczeństwo wiernych Prawu Bożemu grzeszników jako wartość. Innym odcieniem „godnej śmierci” jest „godna” zapłata za bezbożność – śmierć – 2 Mch 8,33.

Ks. dr Andrzej Jacek Najda wygłosił referat na temat: „Aksjologia pierwotnego chrześcijaństwa w świetle Nowego Testamentu”. Wskazał najpierw na problemy, z jakimi borykali się chrześcijanie drugiej połowy I wieku, a więc w czasie powstawania pism nowotestamentalnych. Nakreślił w ten sposób obraz życia pierwszych wyznawców Chrystusa, ukazując kontekst religijny, historyczny i społeczny preferowanych przez nich wartości. Wartości te, które prelegent pogrupował wokół trzech cnót Boskich: wiary, nadziei i miłości (1 Tes 1,3; 5,8), stanowiły dla pierwszych chrześcijan i stanowią dla chrześcijan wszystkich czasów swoiste wzorce, paradygmaty i drogowskazy życiowe. Służą one orientacji życiowej, mają podtrzymywać i podnosić na duchu, przyczyniać się do wychowania moralnego i przekazywania doświadczeń.

Po przerwie, w drugiej części sympozjum ks. dr Wojciech Turowski zaprezentował referat „*Verbum Domini* wyzwaniem dla współczesnej homiletyki”, w którym ukazał cztery aksjologiczne aspekty słowa Bożego jakimi są: słowo Boże to Logos – Syn Boży; słowo Boże to „symfonia” rozpisana w dziele stworzenia; słowo Boże to przepowiadanie Apostolskie, i słowo Boże w Biblii. W drugiej części swego wystąpienia ks. Turowski wskazał na wyzwania wynikające z papieskiego dokumentu dla współczesnej homiletyki, którymi

są: eklezjalna interpretacja słowa Bożego, potrzeba aktualizacji słowa Bożego we współczesnym przepowiadaniu. Prelegent zapoznał z przymiotami dobrej homilii według Benedykta XVI; taka wypowiedź winna być dobrze przygotowana, rzeczowa i zawierać w sobie elementy mistagogiczne ze względu na to, iż homilia jest częścią liturgii. Konkludując ks. Turowski zwrócił uwagę na dbałości o dobrą teologię słowa Bożego w seminariach duchownych, która będzie kształtować tożsamość kaznodziejską, jak również zwrócił uwagę na potrzebę stworzenie *Dyrektorium homiletycznego*.

Kolejnym prelegentem był Ks. dr Cezary Naumowicz, który w swoim wystąpieniu na temat: „Słowo Boże duszą teologii” przedstawił relację między teologią a Pismem Świętym. Prelegent zwrócił uwagę, że Sobór Watykański II i niektórzy papieże wskazują, że studium Pisma Świętego ma być niejako „duszą” całej teologii. Zachętę tę podejmuje również Adhortacja *Verbum Domini* papieża Benedykta XVI. Dokument wskazuje, że w epoce posoborowej w dziedzinie studiów egzegetycznych i teologicznych często odwoływano się do tego stwierdzenia jako znaku nowego zainteresowania Pismem Świętym. Pytając o relację między Pismem Świętym a Tradycją, Ks. Doktor przytoczył zdanie J. Ratzingera, według którego „problem, «Pismo i Tradycja» pozostanie tak długo nierozwiązany, jak długo nie poszerzymy go o temat «Objawienie a Tradycja», włączając go tym samym w jego obszerniejszy kontekst”. W dalszej części wystąpienia prelegent zakcentował istotną prawdę, iż Pismo Święte nie jest, co prawda, jedynym *locustheologicus* dyscyplin teologicznych, stanowi jednak ich bazę szczególnie uprzywilejowaną. Oderwanie się teologii od Pisma Świętego prowadziło ją do dekadencji, a powrót do Biblii dynamizował jej rozwój i służył odnowie Kościoła. Konkludując ks. Naumowicz stwierdził iż metodologia teologii wypracowała szereg zasad, którymi powinien się kierować teolog-systematyk w swoich badaniach nad słowem Bożym. Każdy teolog w swojej działalności powinien niezapominać o zasadzie eklezjalnej interpretacji Biblii, o której przypomina adhortacja *Verbum Domini*, bowiem jest to wymóg samej natury Pism i sposobu ich formowania się w czasie.

Źródła wiedzy religijnej młodzieży omówił ks. dr Dariusz Tułowicki w referacie, „Biblia czy Facebook? Źródła wiedzy religijnej młodzieży gimnazjalnej”, przeprowadził on badania na grupie uczniów gimnazjalnych w diecezji łomżyńskiej. Wiedza religijna, a zwłaszcza jej rozwój w świadomości wierzących może wpływać na szeroko pojętą religijność. Czynnikiem wpływającym na świadomość religijną jest wiek i wykształcenie człowieka. Ks. Tułowicki zwrócił uwagę na fakt wzrastającej dysproporcji między wykształceniem świeckim i ogólnym poziomem kultury a wykształceniem religijnym. Przeanalizował współczesne źródła wiedzy religijnej (źródła tradycyjne – Biblia, rodzina, Kościół, katecheza szkolna oraz źródła nowoczesne – media, w tym me-

dia klasyczne jak i elektroniczne: książki, prasę, rozgłośnie radiowe, telewizję, Internet, w tym wspólnoty wirtualne). Na podstawie tak określonych nośników treści religijnych prelegent wyodrębnił trzy grupy czynników oddziałujących na religijność: źródła tradycyjne ortodoksyjne – Biblia, Kościół, rodzina, celebracje kościelne, katecheza szkolna; źródła nowoczesne ortodoksyjne – prasa katolicka, książka katolicka, religijne programy telewizyjne, filmoteka religijna, katolickie strony internetowe, wspólnoty wirtualne o charakterze religijnym; źródła nowoczesne nieortodoksyjne – czyli prasa, Internet, stacje radiowe i telewizyjne, filmy, komunikatory elektroniczne podające opinie na temat religii, ale w sposób nieortodoksyjny. Swoje wystąpienie ilustrował wykresami, prezentującymi wyniki badań. Ks. Tułowiecki doszedł do wniosków: Biblia należy do ulubionych źródeł wiedzy religijnej gimnazjalistów. Gimnazjaliści deklarują media tradycyjne jako ważne źródło wiedzy religijnej – nie potrafią jednak wymienić konkretnych programów religijnych. Źródła nowoczesne – nieortodoksyjne – mogą mieć znaczny wpływ na tworzenie matrycy poznawczych co do spraw religijnych młodzieży. Spotkanie zakończono modlitwą *Anioł Pański*.

KS. WOJCIECH TUROWSKI

**SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM
PASTORALISTÓW POLSKICH EWANGELIZACJA
ODPOWIEDZIĄ KOŚCIOŁA W POLSCE NA
WYZWANIA WSPÓŁCZESNOŚCI
Łomża, 16-17 maj 2011 r.**

W dniach 16-17 maj 2011r. w Wyższym Seminarium Duchownym im. Papieża Jan Pawła II w Łomży zgromadzili się pastorałści polscy na naukowej sesji.

W poniedziałkowe popołudnie, 16 maja odbyła się I część sympozjum. Pierwszym prelegentem był ks. dr Dariusz Lipiec z KUL, który dzieło ewangelizacji osadził w teologii („Teologiczne podstawy ewangelizacji”). Przypomniał naukę Soboru Watykańskiego II o ewangelizacji, która ma swoje źródło w odwiecznym planie Boga Ojca. Syn Boży będąc pośrednikiem między Bogiem i ludźmi podjął dzieło głoszenia Ewangelii, zgromadził Apostołów i im przekazał mandat ewangelizacji. Podkreślił przewodnią rolę Ducha Świętego w całym Kościele, jeśli tak, to również w działalności ewangelizacyjnej. Innym aspektem teologicznych podstaw ewangelizacji jest eklezjalna podstawa. Przypomniał naukę Pawła VI: „Kościół bierze swój początek z ewangelizacji Jezusa i dwunastu Apostołów; jest jakby naturalnym owocem tego dzieła”. Dlatego ewangelizacja jest jego obowiązkiem. Odbywa się ona w trzech kierunkach: *ad gentes*, ewangelizacja pastoralna (duszpasterstwo), reewangelizacja (nowa ewangelizacja).

Ks. dr hab. Bogusław Drożdż PWT we Wrocławiu zapoznał z uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi ewangelizacji w Polsce na początku XXI wieku. Prelegent w pierwszej części wystąpienia zdefiniował cel ewangelizacji, którym jest wyzwolenie wewnętrzne uzdalniające człowieka do swobodnego i odpowiedzialnego działania we wszystkich dziedzinach życia jednostkowego i społecznego, co stanowi przestrzeń ludzkiej wolności. Następnie wskazał na trzy płaszczyzny, przez które ono przebiega: p. ideologiczna, sfera polityczno-społeczna, p. psychologiczno-duchowa. Ks. Drożdż odwołując się do nauczania soborowego, w ciekawy sposób uzasadnił związek między kulturą a człowiekiem. Stwierdził: „im pełniejsze człowieczeństwo, tym wyższy staje się poziom kultury, im bardziej „ludzka” kultura, tym wspanialszy rozwój człowieka”.

Kolejnym referującym był ks. prof. KUL dr hab. Wiesław Przygoda, który w referacie *Uwarunkowania historyczno-prawne ewangelizacji w Polsce po 1989 roku* zwrócił uwagę na fundamentalne dokumenty gwarantujące Kościołowi wolność i autonomiczność, do których należy Ustawa z 17 maja 1989 r. *O stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Konkordat ratyfikowany w 1998 r. i Konstytucja RP z 1997 r. W dalszej części prelegent dokonał analizy duchowieństwa i laikatu. Doszedł do wniosku, że po 1989 r. istnieje tendencja zniżkowa powołań i wieku duchowieństwa. Specyficznym polem działania jest rola świeckich. Ruchy i stowarzyszenia katolickie wypełniają „próżnię społeczną” istniejącą w wielu parafiach między przywódcą duchowym a dużą grupą przeciętnych katolików.

Po przerwie na kawę, swój referat zaprezentował ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina PWT w Warszawie, na temat *Aktualny model ewangelizacji Kościoła w Polsce*. Zwrócił uwagę, że w Polsce przez długi czas panowało duszpasterstwo masowe. Przyszedł czas na przejście w kierunku indywidualnym. Prelegent widzi obszary ewangelizacyjne sporej grupy ludzi żyjących na obrzeżach wiary i niewiary. Dialog i świadectwo to model duszpasterstwa na najbliższe lata.

Pierwszy dzień obrad zakończył Ks. dr hab. Wiesław Śmigielski, który w referacie *Zrzeszenia religijne podmiotem ewangelizacji* zwrócił uwagę na dowartościowanie roli laikatu w Kościele po Soborze Watykańskim II. Laikat jako podmiot ewangelizacyjny winien być w ścisłej relacji z hierarchią kościelną, tego wymaga zasada kryterium eklezjalności, od tej zadady zależy owność wszelkich działań ewangelizacyjnych. W Polsce funkcjonuje przeszło 150 zrzeszeń religijnych laikatu. Jednoczy je cel ewangelizacyjny. Nastawione są na rozwój charyzmatów, zacieśnienia wspólnotowej więzi i budowania Kościoła domowego z zachowaniem ewangelicznego radykalizmu, co jak zauważył prelegent jest środkiem zaradczym przed sektami. Obok entuzjazmu i odważnego świadectwa, grupy takie, narażone są na dewiacje, o czym nie wolno zapominać.

Drugi dzień sympozjum naukowego rozoczął wykład o. prof. UKSW dr hab. Witolda Kaweckiego *Ewangelizacyjne zadania mediów katolickich*. Na początku Profesor dokonał analizy misji mediów i podejścia do nich Kościoła. Współczesne media nazwał za encykliką *Redemptoris missio* „pierwszym areopagiem współczesnego świata”. Zwrócił uwagę, że media z natury swojej nie interesują się Dobrą Nowiną o zbawieniu, nie odbierają Kościoła jako tajemnicy wiary, że mają często diametralnie inne spojrzenie na rzeczywistość, stawiają sobie inne cele. Wskazał, że w dobie relatywizmu kulturowego nie jest łatwo spełniać misję ewangelizacyjną prowadzoną przez media. Jednak jeśli chcemy ewangelizować przez media, powinniśmy w jeszcze większym stopniu prakty-

kować komunikację, a co za tym idzie, sprzyjać obiegowi chrześcijańskiej informacji, tworzyć opinię publiczną, wyzbywać się atmosfery narzekania i lęku przed środkami społecznego przekazu. Chrześcijanie mogą i powinni wpływać na produkcję programów w mediach.

Ks. prof. UPJPII w Krakowie dr hab. Andrzej Baczyński miał referat: *Telewizja jako narzędzie ewangelizacji*. W pierwszej części prelegent postawił pytanie: Czy telewizja jest przydatna jako narzędzie ewangelizacji? Padła twierdząca odpowiedź uargumentowana dokumentami Kościoła na ten temat. W dalszym wystąpieniu Ks. Baczyński szukał odpowiedzi na pytanie: Na czym polega siła telewizji? Siłą telewizji jest wizja i fonia. Dźwięk, ruch i obraz zlewają się w jedno, ze tworząc złudzenie rzeczywistości, któremu widz przypisuje wysoki stopień prawdziwości. Telewizja likwiduje barierę czasu i przestrzeni. Kultura współczesna jest zdominowana przez obraz. Panuje przekonanie, że obraz nie kłamie, tę opinię wykorzystują twórcy reklam. Chrześcijańscy specjaliści, od telewizji, zwracają uwagę na wyzwanie jakie stawia telewizja, a mianowicie, świadectwa obrazu. „Nie liczą się gładkie słowa, liczy się świadectwo człowieka”. Kończąc prelegent stwierdził, że katolicy pracujący w mediach są wezwani do ewangelizowania kultury środków przekazu, mają nie tylko posługiwać się nimi jako narzędzie rozpowszechniania Ewangelii, narzędzie pracy zawodowej, lecz ewangelizować je świadectwem własnego życia.

Kolejną prelegentką była Pani dr Monika Przybysz UKSW. W referacie *Public relations w nowej ewangelizacji* zwróciła uwagę jak bardzo ważną sprawą jest budować komunikację instytucji z otoczeniem. Jest to bardzo użyteczna sprawa w chwilach kryzysu. W dobie szybkiego przepływu informacji, licznych szumów medialnych, pomocą jest *public relations*. Odwołała się do podstawowej reguły psychologii społecznej „reguły sympatii”. Podobieństwa się przyciągają. Ludzie o podobnych zainteresowaniach i przekonaniach darzą się większą sympatią. I o to chodzi w *public relations*. Prelegentka zwróciła uwagę, że w Kościele w Polsce jest jeszcze sporo do zrobienia na tym polu. Nie mniej zauważyła, że sporo uczyniono (Lednickie spotkania o Góry, duszpasterstwa akademickie, dzieła Caritas, akcja – „Szlachetna Paczka”, ewangelizacja wizualna o franciszkanów, szkoły Nowej Ewangelizacji). Odwołała się do doświadczenia Kościoła w Singapurze, który postawił na *public relations*, przez zaplanowaną, długofalową promocję chrześcijaństwa i akcją ewangelizacyjną.

Ks. lic. Jacek Czaplicki z Łomży odczytał referat bpa Stanisława Stefanka *Specyfika ewangelizacji w środowisku rodziny chrześcijańskiej*.

Referat kończący sesję naukową pastoralistów polskich wygłosił ks. dr hab. Bogdan Biela z Katowic na temat: *Realizacja ewangelizacji według programu Szkół Nowej Ewangelizacji*. Prelegent zaprezentował paletę Szkół Nowej Ewangelizacji w Polsce. Zwrócił uwagę, że przeważnie mają one charakter diece-

zjalny i są stowarzyszone przy Konferencji Episkopatu Polski w tzw. Krajowej Radzie Dyrektorów Katolickich Kerygmatycznych Szkół Nowej Ewangelizacji. W dalsze części swojego wystąpienia Ks. Biela zapoznał z kursami i programami różnych SNE w Polsce. Podsumowując prelegent stwierdził, iż SNE w Polsce swoją działalnością wpisują się w szeroką perspektywę nowej ewangelizacji.

R E C E N Z J E

Novello Pederzini, *Conviventi, separati, divorziati, risposati e sacramenti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2010, ss. 165.

Książka księdza Novello Pederzini, doktora teologii i prawa kanonicznego, promotora sprawiedliwości w Regionalnym Sądzie do spraw Mażeńskich Flaminio, jak też proboszcza jednej z parafii Boligni w Italii, oraz kierownika duchowego wielu małżonków oraz byłych małżonków pt. *Conviventi, separati, divorziati, risposati e sacramenti*, jest z całą pewnością wyrazem duszpasterskiej troski Kościoła o osoby żyjące w sytuacjach, które Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris consortio* nazwał «nieprawidłowymi», tzn. żyjących w konkubinacie, w powtórnych związkach małżeńskich, rozwiedzionych czy «wolnych związkach». Tytuł tej książki w tłumaczeniu na język polski brzmiałby: *Konkubinaty (współżyjący), separacja, rozwiedzeni, w powtórnych związkach i sakramenty*. W podtytule czytamy *Proposta per un cammino spirituale nel segno della chiarezza e dell'accoglienza*, co należy przetłumaczyć jako *Propozycja duchowej drogi w znaku jasności i przyjęcia*. Niejako wyjaśnieniem tytułu jak i podtytułu tej pozycji są słowa Jana Pawła II, zamieszczone jako motto „Niech wiedzą żyjący w separacji, rozwiedzeni, i żyjący w powtórnych związkach, że Kościół ich kocha. Nie jest od nich daleki, i cierpi w związku z ich sytuacją. Kościół widzi ich cierpienie i zdaje sobie sprawę z ogromnych trudności, w których żyją”. Te zdania wskazują, że Autor będzie starał się wskazać konkretne działania Kościoła, które są wyrazem miłości Kościoła Chrystusowego wobec wszystkich jego członków, także wobec tych, którzy z różnych powodów żyją w sytuacjach nieprawidłowych. Drugim elementem jest ukazanie postaw osób będących w sytuacjach odbiegających od normy, jakie powinny przyjąć, by odnaleźć «na nowo» swoje miejsce w Kościele i drogę do Boga.

Książka *Conviventi, separati, divorziati, risposati e sacramenti* składa się z dziesięciu rozdziałów, które jak wskazuje sam ksiądz Pederzini, ma potrójny cel: po pierwsze wyjaśnić niektóre pojęcia i zwroty w obrębie małżeństwa, które są rozumiane w sposób niewłaściwy lub konfuzjonalny. Drugim celem wskazanym przez Autora jest zaproponowanie żyjącym w separacji, oraz rozwiedzionym lub żyjącym w powtórnych związkach drogę rozwoju duchowego, który jest, jak pisze, zaskakująco bogaty niż można by przypuszczać, oraz weryfikację ich relacji do sakramentów, w szczególności z sakramentem pojednania i sakramentem Eucharystii. Jak dodaje, miał na uwadze w sposób szczególny osoby żyjące w konkubinatach, którzy nie decydują się lub nie chcą zawrzeć sakramentalnego małżeństwa; żyjących w separacji i rozwiedzionych, którzy

podjęli świadomą decyzję dalszego życia w samotności, oraz tych, którzy po rozwodzie zawarli kolejne cywilne małżeństwo. Widzimy, że są to trzy grupy osób, których sytuacja jest odmienna, ale związana z ich związkiem z osobą płci przeciwnej, i dodajmy są to osoby wierzące, które odnajdują i chcą odnaleźć swoje miejsce w Kościele. Pragną tego dokonać w tej sytuacji, w której się znajdują, co więcej przyjmują nauczanie Kościoła odnośnie ich sytuacji, oraz nauczanie Kościoła dotyczące prawdy o małżeństwie. Nadto te osoby Kościół przygarnia, aby zaproponować im takie rozwiązania, które są możliwe i są zgodne z Magisterium Kościoła, i zachęca, że mimo ich «nieprawidłowej» sytuacji są kochani przez Chrystusa i Jego Kościół.

Wskazane przez Autora założenia, jak też rodzaj jego posługi w Kościele, wskazują na podstawową wartość tej pozycji, a mianowicie, iż wyrasta ona z doświadczenia duszpasterskiego i jest ukierunkowana do duszpasterstwa małżeństw i rodzin w sytuacjach «nieprawidłowych», aby pomóc im «odnaleźć» ich miejsce w Kościele Chrystusowym, i jeśli to tylko możliwe uregulować ich sytuację zgodnie z nauczaniem Magisterium Kościoła.

Rozdział pierwszy zawiera dziesięć świadectw, w których odczytujemy główne zarzuty wobec Kościoła stawiane przez osoby żyjące w sytuacjach «nieprawidłowych» w kwestii dotyczącej nauki o małżeństwie. Wśród nich odnajdujemy następujące: Kościół odrzuca osoby żyjące w takich sytuacjach, traktuje je jako niegodne bycia we wspólnocie, że Kościół osobom rozwiedzionym, nie zachowującym czystości odmawia możliwości przystąpienia do Komunii św., że Kościół jest daleki od rzeczywistości i nieprzyjacielski wobec nas nich, osądza i ich odrzuca, a nawet potępia, że Kościół nie czuje żadnej winy odmawiając sakramentów osobom w sytuacjach nieprawidłowych, które też są jego dziećmi, że czują się pozostawieni przez Kościół, chrześcijanami drugiej kategorii, że Kościół nie pomaga tym, u których można by stwierdzić nieważność ich małżeństwa a sami nie mają odwagi, by udać się w tym celu do sądu biskupiego. Jak widzimy, «zarzuty», które są stawiane wobec Kościoła są liczne, ale wywodzą się często z chęci usprawiedliwienia swego postępowania, czy też z nieznamości nauczania Kościoła na temat małżeństwa. Z pewnością jednak pytania te stawiane są niezależnie od kraju czy regionu. Są one wspólne wszystkim, którzy żyją w takich sytuacjach.

Rozdział drugi jest miejscem sprecyzowania i wyjaśnienia terminów dotyczących małżeństwa. Po zarzutach w stosunku do Kościoła wobec tych skomplikowanych często i nieprawidłowych sytuacji. Po pierwsze Autor przypomina, iż dla ochrzczonych nie istnieje małżeństwo, które nie byłoby sakramentalnym związkiem mężczyzny i kobiety. Każdy inny związek jest wobec Kościoła nieprawidłowy. Im jednak nie mówi, że są poza Kościołem, że Kościół ich odrzuca, sądzi, itd., im mówi, że mimo wszystko ich kocha i pragnie im pomóc i towarzyszyć im.

W kolejnym rozdziale poruszony jest temat miłości w prawdzie. Ks. Pederzini ukazuje tu najpierw jako instrument do pracy duszpasterskiej w takich sytuacjach *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, które to zostało przyjęte przez Konferencję Episkopatu Italii w 1993 roku, i które jest ważnym elementem posługi duszpasterskiej wobec małżeństwa i tych osób, które żyją w sytuacjach «quasi» małżeńskich. Przypomina, że wobec sytuacji nieprawidłowych tak jak wobec małżeństw sakramentalnych, Kościół w swojej posłudze ma działać „według miary serca Chrystusa”, które można streścić w dwóch słowach: „prawda i miłość”. Przypomniana jest tu także prawda i nierozzerwalności małżeństwa i co więcej, że Kościół nie może zezwolić na sakramentalne pojednanie i przystąpienie do sakramentu Eucharystii tym, którzy są w sytuacji sprzecznej z wyznawaną i sprawowaną w sakramentach wiarą.

Różnorodność nieprawidłowych sytuacji małżeńskich ujęta jest w następnym rozdziale. Autor ukazuje najpierw zalety małżeństwa sakramentalnego by potem ukazać negatywne aspekty sytuacji nieprawidłowych wychodząc od podstaw antropologicznych, teologicznych, poprzez konkretne «niebezpieczeństwa» codziennego życia związanego bądź ze stabilnością związku, bądź z otwartością lub jej brakiem w życiu. Oddzielną kwestią jest sytuacja osób po rozwodzie lub w separacji, które pozostały wierne sakramentowi małżeństwa i pozostały samotne. Konsekwentnie kolejny rozdział podejmuje temat możliwości skorzystania z sakramentów świętych, z sakramentu pojednania i z sakramentu Eucharystii, przez osoby w sytuacjach nieprawidłowych.

„Znalazłeś narzeczonego – znalazłeś twój krzyż”, w ten sposób tytułuje ks. Pederzini kolejny rozdział swojej pozycji. Ukazuje w niej znaczenie krzyża w przygotowaniu do małżeństwa, w okresie narzeczeństwa i nade wszystko w odkrywaniu prawdy o miłości małżeńskiej, która jest darem, ale która jest także ofiarą, cierpieniem i wyrzeczeniem. Trzeba się tego uczyć już przed małżeństwem, a Autor zachęca narzeczonych, by pokochali krzyż i Chrystusa, który patrzy i wspiera ich wierną miłość aż po krzyż.

Rozdział następnym to ukazanie duchowej drogi tym, którzy żyją w separacji. Tym osobom zaleca się uznanie swoich błędów i niepowodzenia jako pierwszego kroku. Własny upadek nie identyfikuje się z winą, i trzeba go zaakceptować. Uznanie błędu, jest otwarciem drogi do wybaczenia, ale też do poproszenia o wybaczenie, ukazuje potrzebę przebaczenia i zrozumienia. To początek drogi, jak mówi Autor «leczenia ran». Przebaczenie, to początek drogi powrotu do Boga, początek drogi powrotu do współmałżonka. Zaczynij tu i nie czekaj, aż uczyni to twój mąż/żona. Bóg, Jego wierność i przebaczenie okazane człowiekowi, uczy i pozwala otworzyć się na współmałżonka, ofiarować mu przebaczenie. Konsekwentnie, kolejny rozdział podejmuje tematykę rozwoju życia duchowego przez osoby rozwiedzione i żyjące w nowych zwią-

kach cywilnych. Postawa, na którą wskazuje Autor, by przyjęły osoby w takich sytuacjach to nie poczucie odrzucenia i potępienia, lecz poczucie, że Kościół, zaprasza ich do udziału w swoim życiu, że mimo nieprawidłowości swego życia są nadal kochani przez Boga, gdyż mogą i powinni uczestniczyć w życiu Kościoła nawet, jeśli nie mogą korzystać z sakramentów. Przypomina, że Eucharystia jest „źródłem i szczytem” jedności z Chrystusem, ale nie jest jedyną drogą i instrumentem działania łaski Bożej. Chrystus jest obecny w swoim Słowie, w braciach i nie powinni zapominać o innych możliwościach spotkania i doświadczenia miłości Chrystusa i Jego Kościoła, którymi są sakrament pojednania i Eucharystii, modlitwa czy działanie charytatywne, oraz odpowiedzialne wychowanie dzieci.

Relacje z dziećmi, i problem wychowania dzieci przez rodziców żyjących w sytuacjach nieprawidłowych podejmuje kolejny rozdział książki autorstwa księdza Pederzini. Jest to niezmiernie ważny aspekt, gdyż w takich sytuacjach zwykle najbardziej pokrzywdzone zostają dzieci. One cierpią zawsze. Autor wskazuje tu na konieczność bycia szczerymi i mówienia prawdy dzieciom o sytuacji od początku, by nie były zaskoczone. Rodzice obojwoje, na ile to możliwe, powinni okazywać miłość dzieciom. Autor daje konkretne wskazania zachowań obojgu rodzicom, ale też oddzielne wskazania ojcu, matce i dziecku. Podkreśla także znaczenie wychowania religijnego i wprowadzenia w życie sakramentalne Kościoła, i aby rodzice mimo swoich nieprawidłowości w relacji do Chrystusa i do Kościoła, nie zaniedbywali wychowania swoich dzieci do miłości Boga.

Książka kończy się świadectwami osób, tak jak się rozpoczęła, a są to świadectwa, które w tym miejscu wyrażają «wdzięczność» wobec Kościoła, za to, że mogły «odnaleźć się» w Kościele, ze szczególnym podkreśleniem odnalezienia drogi sakramentalnego małżeństwa. Jedna z wypowiedzi puentuje sens i potrzebę napisania książki: „Teraz rozumiemy, że żyć razem to ludzka rzecz, ale małżeństwo sakramentalne to Boża sprawa”.

Warto zwrócić uwagę na kilka, wydaje się ważnych zalet i elementów książki księdza Novello Pederzini, *Conviventi, separati, divorziati, risposati e sacramenti*. Na pierwszy plan wysuwa się to, iż wyrosła ona z doświadczenia duszpasterskiego i ma być pomocą zarówno dla księży posługujących na co dzień małżonkom i rodzinom w różnych sytuacjach, czyli wraca do duszpasterstwa. Po drugie, że Autor, na co dzień spotyka się z takimi sytuacjami tak w duszpasterstwie jak i Sądzie Biskupim. Niewątpliwie atutem tej książki jest również język, prosty i zrozumiały, ukazujący w przystępny sposób naukę Magisterium Kościoła o małżeństwie.

Ks. Mirosław Brzeziński

Rodzina jako Kościół domowy, A. Tomkiewicz, W. Wieczorek (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 633.

W rodzinie, w „tym domowym niejako Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary” (KK 11). Słowa te, z Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, przypominają nam myśli Ojców Kościoła ukazujące rodzinę chrześcijańską jako mały, czyli domowy Kościół, którego jednym z podstawowych zadań jest dzielenie się wiarą i przekazywanie jej poprzez słowo i przykład życia. Nakładem Wydawnictwa KUL została wydana książka *Rodzina jako Kościół domowy*, pod redakcją księdza Antoniego Tomkiewicza i księdza Włodzimierza Wieczorka. Publikacja ukazała się jako kolejny, IX tom wydawany w serii *Centrum Badań nad Rodziną*. Opracowanie to jest próbą, wydaje się, niewątpliwie, bardzo udaną ukazania rodziny właśnie jako wspólnoty domowego Kościoła. Jest ono bardzo szerokim i wieloaspektowym spojrzeniem na rodzinę jako domowy Kościół, a jednocześnie jest wyrazem troski Kościoła o małżeństwo i rodzinę. Istotne jest, by prawda o małżeństwie i rodzinie była głoszona, poznawana i realizowana w codziennym życiu i by w ten sposób budować Kościół – Lud Boży, oraz pomagać w pozytywnym rozwoju społeczeństwa, w kształtowaniu wartości społecznych.

Sami Redaktorzy w Słowie wstępnym ukazują jako cel niniejszej publikacji, którym jest określenie rodziny jako Kościoła domowego w dwóch aspektach. Pierwszy aspekt to rodzina w wymiarze *Ecclesia ad intra*, a więc rodzina we wspólnocie Kościoła, w dotychczasowej refleksji teologicznej. Drugi aspekt to *Ecclesia ad extra*, czyli rodzina – Kościół domowy w dialogu poza Kościołem, ze społeczeństwem i innymi wspólnotami. W ten sposób wyrażona jest istota i posłannictwo rodziny w wymiarze nadprzyrodzonym jak i doczesnym.

Niniejsza publikacja podzielona jest na pięć części, z których każda podejmuje inny wymiar rodziny jako domowego Kościoła. Część pierwsza *Teologia rodziny jako domowego Kościoła*, to jedenaście artykułów, w których odnajdujemy biblijne i teologiczne podstawy rodziny jako domowego Kościoła (bp. S. Stefanek, G. Witaszek), genezę pojęcia «domowy Kościół» w tradycji patrystycznej (S. Longosz), poprzez wybrane aspekty teologii domowego Kościoła (M. Wyżlic, J. Bajda, K. Wojacek, A. Nadbrzeźny). Dalej ukazane jest nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat domowego Kościoła (bp. A. F. Dziuba), oraz na gruncie polskim Prymasa Tysiąclecia kard. Stefana Wyszyńskiego (A. Rynio). Część ta kończy się przedstawieniem ogólnej koncepcji domowego Kościoła (J. Sz. Szymczak), oraz aspektami desakralizacji rodziny (B. Czupryn).

W części drugiej *Rodzina w nauczaniu papieży*, mamy przedstawione nauczanie czterech papieży na temat rodziny, z podkreśleniem akcentów, na które w określonych momentach historycznych poszczególni papieży zwracali uwagę. I tak mamy nauczanie papieża Piusa XI, autora m.in. encykliki o chrześcijańskim małżeństwie *Casti connubi* (M. Ozorowski), papieża Piusa XII (W. Wieczorek), Jana Pawła II, nazywanego «papieżem rodzin» (Z. Zarębski), kończąc na myśli o Kościele domowym obecnego papieża Benedykta XVI (K. Koch). Część ta pozwala nam dostrzec przemianę i rozwój myśli papieskiej w tym zakresie.

W kolejnej części *Ureczywistnienie Kościoła w rodzinie i poprzez rodzinę* Autorzy przechodzą od teorii do praktyki, która się w pełni rozwinię w kolejnej, w pełni pastoralnej części. I tak część ta rozpoczyna się od ukazania zadań ewangelizacyjnych rodziny (bp. J. Szkołodź), poprzez ukazanie poszczególnych funkcji rodziny: kapłańskiej, królewskiej, prorockiej (Cz. Krakowiak, W. Nowak, W. Przygoda, K. Wolski, M. Chmielewski). Dalej podjęty jest aspekt wartości obecności osoby niepełnosprawnej w rodzinie (A. Tomkiewicz), oraz życia duchowego rodziny (M. Brzeziński).

Czwarta część, to kontynuacja tematyki rozpoczętej wcześniej i przedstawia *Aspekty pastoralne Kościoła domowego*. Pierwsze artykuły dotyczą katechezy i głoszenia słowa (S. Dziekański, Cz. Murawski), elementów wychowania w rodzinie, chrześcijańskiego, moralnego, religijnego (W. Rzepa, J. Zimny, J. Kamiński). Następnie podjęte są tematy rodziców jako duszpasterzy w rodzinie – Kościele domowym (A. Rębacz), roli dziadków w budowaniu Kościoła domowego (bp. G. Kaszak), oraz trudnej sytuacji obecności w rodzinie osoby w terminalnej fazie życia (M. Kalinowski). Część ta kończy się wskazaniem roli, jaką mają do spełnienia we wsparciu rodziny i jej rozwoju, ruchy, stowarzyszenia, wspólnoty (W. Śmigiel).

Publikacja, w części ostatniej, piątej, kończy się ukazaniem *Aspektów społecznych Kościoła domowego*. Pierwsze artykuły dotyczą różnych elementów wpływających na kształtowanie się życia małżeńskiego i rodzinnego, takich jak osobowość, religijność, miłość, (R. Jaworski, M. Z. Stepulak, M. Ryś). Kolejny paragraf poświęcony jest znaczeniu wychowania seksualnego w rodzinie (U. Dudziak), trosce o zdrowie (H. Wujkowska), znaczeniu wychowania i samowychowania w rodzinie (K. Chałas). Następnie mamy ukazane różne aspekty relacji, które moglibyśmy ująć ogólnie jako relacja pomiędzy rodziną – domowym Kościołem a państwem i wpływowi, jakie Państwo ma na życie rodziny (M. Smereczyńska, J. Koperek, A. Koperek, A. Zadroga, P. Jaroszyński). Część ta kończy się ukazaniem roli, jaką mają do spełnienia środki społecznego przekazu w tworzeniu rodziny – wspólnoty osób (J. Jęczeń).

Jak widzimy, zakres tematyczny i wieloaspektowość podjętego tematu jest niewątpliwie ogromnym atutem i zaletą niniejszej publikacji. Ukazanie rodziny jako domowego Kościoła w historycznym rozwoju myśli teologicznej, nauczania Kościoła, jej obecności w duszpasterskim życiu Kościoła, w życiu społeczeństwa i zadań, jakie ma do spełnienia zarówno wewnątrz wspólnoty, którą tworzy, we wspólnocie Kościoła i w życiu społecznym. Temat jest podjęty w różnych dziedzinach; teologicznej, społecznej, psychologicznej. Zaletą niniejszego opracowania jest także to, iż przy jego współtworzeniu brali udział przedstawiciele różnych środowisk naukowych (Instytutu Nauk o Rodzinie, Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki, jak też innych Instytutów i Wydziałów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Instytutu Studiów nad Rodziną, i innych Wydziałów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytetu Opolskiego, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie), księży biskupi zaangażowani w duszpasterstwo rodzin, i związani z Papieską Radą ds. Rodziny, członkowie Rady ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, duszpasterze rodzin, świeccy zaangażowani w pracę na rzecz małżeństwa i rodziny w wymiarze politycznym, społecznym, duszpasterskim, w ruchach i organizacjach pozarządowych, których możemy nazwać «znawcami tematu». Wartość tej pozycji docenił już w swoich liście, zamieszczonym w niniejszej publikacji Przewodniczący Rady ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, ks. biskup Kazimierz Górny, wyrażając wdzięczność redaktorom publikacji i autorom poszczególnych opracowań tematycznych. Biskup Górny zwraca uwagę na potrzebę przypominania prawdy o małżeństwie i rodzinie, co jest założeniem i celem niniejszej publikacji, w świecie coraz większych i wzmożonych ataków przeciwko życiu i trwałości małżeństwu. Jest ona swoistym «wołaniem» o program prorodzinny w naszym Kraju, i uszanowanie praw, jakie przysługują rodzinie i każdej osobie ludzkiej, by żyć i szanować jej godność od momentu poczęcia do naturalnej śmierci.

Zaletą tej pozycji jest również to, że może ona służyć celom naukowym, być pomocą w codziennej posłudze duszpasterskiej na rzecz małżeństwa i rodziny, jak też może być pomocą samym małżeństwom i rodzinom w odkrywaniu, i poznawaniu prawdy o małżeństwie i rodzinie, o roli rodziny w życiu Kościoła, oraz w rozwoju życia duchowego i w realizacji powołania do świętości.

Ks. Mirosław Brzeziński

***Kapłan na miarę Boga i człowieka*, Wojciech Nowacki (red.), Lumen Fidei 5, Łomża 2011, ss. 158.**

W opracowaniach podejmujących tematykę wiary, zwłaszcza na gruncie teologicznym, dość często pojawia się kwestia laicyzacji i dechrystianizacji. Zjawiska te są znane już od dziesiątków lat i zauważalne nie tylko w refleksji naukowej, ale też w nauczaniu Kościoła powszechnego i papieży. Przykładem tego są wypowiedzi Jana Pawła II, który w wielu swoich dokumentach dotykał problematyki odchodzenia od wiary i obojętności na Boga, wskazując równocześnie na dramatyczne skutki tych zjawisk dla życia ludzkiego, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Wydaje się, że właśnie laicyzacja i dechrystianizacja znajdują się u źródeł bezpardonowego ataku na Kościół katolicki, zwłaszcza na biskupów i księży, włączonych poprzez święcenia w urząd kapłański, trudny w pełni do opisania nawet na gruncie teologii, ponieważ sięgający w swej istocie rzeczywistości Boskiej. W języku mediów, ale też wiernych, zanika nawet samo słowo kapłan. Mówi się o biskupach i księżach, których – w wielu przypadkach, próbuje się opisać poprzez obrazy mniejszych lub większych skandali, by w ten sposób podważyć zaufanie do przewodników duchowych, bądź też dokonać ich całkowitego zniszczenia. W tej swoistej konfrontacji włączeni w kapłaństwo hierarchiczne z góry są skazani na przegraną, bo przecież nie chodzi o przedstawienie pełnej prawdy, wszystkich okoliczności i intencji, ale o osąd odpowiadający już z góry założonej tezie, którą próbuje się udowodnić za wszelką ceną i przy użyciu każdego środka, pozbawiając atakowanych możliwości obrony. Pozytywne oceny odnosi się prawie wyłącznie do aktywności społecznej czy charytatywnej księży, pokazując, jak są sprawni organizacyjnie, z wyraźnym przemilczeniem tego, co kryje się w istocie kapłaństwa.

Przedstawiony wyżej opis, jakkolwiek charakteryzuje duży poziom ogólności i uproszczeń, wskazuje na bardzo istotną potrzebę pogłębionej refleksji nad kapłaństwem, z sięgnięciem do źródeł biblijnych i teologicznych, ale też uwzględnieniem wymiaru społecznego i socjologicznego. W tę optykę znakomicie wpisuje się publikacja „Kapłan na miarę Boga i człowieka”, pod redakcją ks. dra Wojciecha Nowackiego. Książka jest pokłosiem sympozjum naukowego, jakie zostało zorganizowane w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży 24 kwietnia 2010 r. z okazji Roku Kapłaństwa. Chociaż jest to dzieło zbiorowe, jednak przyjmuje cechy monografii, która wieloaspektowo i z wykorzystaniem aparatu naukowego podejmuje próbę spojrzenia na istotę kapłaństwa. Struktura tego dzieła została odpowiednio przemyślana i można ją oddać w następującym kluczu: od zagadnień podstawowych dla odczytania teologii

kapłaństwa i formacji kapłańskiej, do praktyki duszpasterskiej i społecznej aktywności kapłana. W zaproponowanych ujęciach przewija się wyartykułowana na Soborze Watykańskim II zasada wierności Bogu i człowiekowi, oddana zresztą w samym tytule książki, przy czym elementem decydującym w tym względzie była wypowiedź Benedykta XVI podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze warszawskiej w maju 2006 r., o czym informuje Redaktor dzieła we „Wprowadzeniu”. Wówczas papież przypomniał, że kapłan jest zwykłym człowiekiem, który dla swoich współbraci ma być ekspertem w tym, co odnosi się do relacji człowieka z Bogiem. Spełnienie tej misji wymaga od kapłana z jednej strony zanurzenia się w Bożej obecności i życia głęboką relacją z Bogiem, z drugiej zaś bycia autentycznie i w całej pełni ludzkim. Te dwa wymiary spleatają się ze sobą jak dwa ramiona krzyża, weryfikując się wzajemnie¹.

Widać więc wyraźnie, że wypowiedź Benedykta XVI określiła ramy dla refleksji zaprezentowanej w recenzowanej książce, uszczegóławiającej zagadnienie kapłaństwa z uwzględnieniem różnych kontekstów, zwłaszcza społeczno-kulturowego i religijnego. Jej zawartość merytoryczna przede wszystkim pozwala zorientować się, co jest wpisane w istotę kapłaństwa, jakie zagrożenia stają przed współczesnym kapłanem i zadania w zakresie osobistej formacji i zaangażowanie na rzecz innych.

Recenzowana publikacja jest adresowana do szerokiej grupy odbiorców. Niewątpliwie wśród nich są kapłani i kandydaci do kapłaństwa, którzy dzięki uważnej lekturze niejako na nowo mogą poddać refleksji swoje powołanie. Prezentowane treści i sposób ich ujęcia stanowią znakomite narzędzie także dla osób świeckich, dla głębszego wniknięcia w tajemnicę kapłaństwa i zrozumienia jego znaczenie dla budowania osobistej relacji z Bogiem i bliźnimi.

Ks. Stanisław Dziekoński

¹ Por. BENEDYKT XVI, *Spotkanie z duchowieństwem*. Warszawa, 25 maja 2006.

Gisbert Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, W drodze, Poznań 2010, s. 158.

Gisbert Greshake to jeden z najbardziej prominentnych teologów dogmatyków, którego książki chętnie tłumaczone są na wiele języków, w tym ostatnio także na polski. Profesor uniwersytetu w Wiedniu, później we Fryburgu, w ostatnich latach prowadził też gościnnie wykłady na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Podstawowe obszary jego teologicznych badań to trynitologia, charytologia i eschatologia. Nazwisko tego teologa stało się głośne swego czasu w związku z hipotezą „zmartwychwstania w śmierci”.

Już we wstępie do omawianej książki Greshake zaznacza, iż „rzeczy ostateczne” życia człowieka i historii świata, o których mówi eschatologia, odnoszą się tylko na pierwszy rzut oka jedynie do czegoś, co wydarzy się dopiero w dalekiej przyszłości i będzie zakończeniem czasu ziemskiego. „Rzeczy ostateczne” mają dla nas istotne znaczenie już teraz, przenikają naszą terażniejszość – nadając jej kierunek lub korygując ją. W ostatnich dziesięcioleciach eschatologia uległa pewnemu procesowi odnowy, tak jak inne dziedziny nauki o wierze. Wyzwania zrodzone z nowszej egzegezy, „niechrześcijańskich” koncepcji przyszłości, pytań i lęków terażniejszości doprowadziły do pewnych reinterpretacji, odkrycia nowych aspektów i perspektyw.

Z cyklu publicznych wystąpień autora dotyczących odnowionej eschatologii powstała w 1976 r. książka „*Stärker als der Tod*” (Potężniejsza niż śmierć), która miała 13 wznowień i wiele przekładów. Obecna książka to nowe wydanie tamtej pozycji w przeredagowanej formie, z zachowaniem jednak wielu akapitów i passusów. Została skrócona pierwsza część, do następnych zaś zostały włączone tematy nowe, takie jak kwestia reinkarnacji oraz problematyka „sądu”, który w ostatnich latach zyskał nową aktualność, szczególnie w aspekcie pojednania między ofiarami a sprawcami. Te przeróbki autor uznaje za konieczne, ponieważ trudno „mieć w kółko” gotowe teologiczne formuły. Wiara wchodzi w skomplikowany często układ relacji ze wszystkimi wymiarami rzeczywistości. W nowych sytuacjach i kontekstach wierze stawia się nowe pytania, co skutkuje „wyprowadzeniem” z niej treści dotychczas niedostrzegalnych, nieuwzględnianych z należytą wyrazistością. Także w eschatologii na pierwszy plan wysuwają się inne zainteresowania i tematy niż w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Niemiecki teolog zaznacza, że formułuje tematy w sposób, który byłby zrozumiały dla każdego chrześcijanina, dlatego unika ujęć abstrakcyjnych i wedle możliwości podejmuje refleksję mającą odbicie w doświadczeniu.

Pierwsza część książki omawia problem przyszłości i powodów nadziei. W biblijnych wypowiedziach na temat czasów ostatecznych niełatwym problemem jest ich obrazowość. Z wypowiedziami tymi rzecz ma się podobnie jak z pierwszymi rozdziałami Pisma Świętego, które mówią o „początku”. Historie te nie są wypowiedziami o charakterze informacyjno-opisowym, lecz wyrażają w sposób obrazowy fundamentalne prawdy o radykalnej zależności człowieka od Boga, ludzkiej godności i grzechu. „Wypowiedzi na temat ostatecznej przyszłości, które znajdujemy w Piśmie i tradycji, nie oferują wglądu w przyszłość na zasadzie jasnowidzenia. Wychodzą natomiast od wiary tu i teraz i są jej obrazowymi eksploracjami i prolongaturami na koniec historii życia i świata. Wyrażają olbrzymi potencjał nadziei, w sposób istotny przynależący do wiary” (s. 20). Greshake podkreśla ponadto, iż biblijne obrazy nadziei należy interpretować osobowo: nie chodzi o przepowiadanie przyszłości, ale o wyraz ufności, że to Bóg jest nadzieją człowieka. W dawnych ujęciach eschatologii tę problematykę przedstawiano nazbyt „reistycznie”. Dlatego słusznie Y. Congar określił takie ujęcia „fizyką rzeczy ostatecznych” (s. 17).

Niemiecki teolog wskazuje na ograniczenia tych koncepcji, według których można czysto „wewnątrzdziejowo” osiągnąć ostateczną i błogosławioną przyszłość oraz spełnienie. Konieczność śmierci byłaby wręcz siłą napędową, aby ludzkie społeczeństwo nadal kroczyło ku przyszłości. W takim pocieszaniu doskonałym „społeczeństwem” należy jednak „poświęcić” jednostkę, wydając ją na pastwę bezsensu. Istnieje zapewne cały szereg momentów progresji w biegu historii. Wiele elementów postępu jest jednak dwuznacznych (Greshake z czarną ironią pytuje: „Czy to niby postęp, że kanibal w pewnym momencie do swych kanibalskich praktyk zaczyna wykorzystywać nóż, widelec i serwetkę?”, s. 42). Sam także niezaprzeczalny postęp techniczno-cywilizacyjny generuje nowe zagrożenia i niebezpieczeństwa. Prędzej zarysowuje się katastrofalny koniec historii, aniżeli dopełnienie dziejów.

Kiedy zanika nadzieja na „tamten świat”, wcale nie dochodzi do ubogacenia „tego świata”, lecz świat ten staje się pusty, bezcelowy i bez perspektyw, a człowiek zostaje zredukowany do poziomu „inteligentnego ssaka”. Wyrażenie „na drugim świecie” nie wprowadza jakiegoś dualizmu, nie implikuje materialnego wyobrażenia drugiego świata ponad tym, ale pragnie wyrazić, że rzeczywistość w której żyjemy, nie kończy się na tym, czego doświadczamy i co tworzymy. Przyszłość Boga i wspólnota eschatologicznego życia z Nim rozpoczynają się „pośród” tej rzeczywistości, a dopełniają „poza” nią. Nadzieja na „tamten świat” jest krytyczną korektą fałszywych oczekiwań dotyczących tego świata.

Greshake zauważa: „Nadzieja na tamten świat niesie obietnicę przyszłości również temu, kto sam nie jest w stanie już nic zrobić i kto traktowany

jest przez bezwzględne myślenie postępowe (oceniające na podstawie dokonań) jako odpad społeczny, a więc człowiekowi staremu, niepełnosprawnemu, umierającemu. W ten sposób nadzieja na przyszłość Boga na tamtym świecie uwalnia od niewolniczej presji osiągnięć i dokonań, od gorączkowego działania za wszelką cenę, od owego godnego pożałowania, nakręcającego się aktywizmu (...)” (s. 45).

Nadzieja na „ojczyznę w niebie” nie prowadzi do bierności i zobojętnienia wobec tego świata, co tak często zarzucano chrześcijaństwu, lecz daje wolność ku nieskrępowanemu, rzeczowemu, cierpliwemu i spokojnemu działaniu, a także to działanie wyzwala. Ernst Troeltsch ukuł celne powiedzenie: „Tamten świat siłą tego świata”. Kto zna „małe nadzieje”, jest w stanie urzeczywistnić także „wielką nadzieję” na cel ostateczny. Chrześcijanin „cierpliwie oczekując nadchodzącej przyszłości Boga, nierozdzielnie łączy to oczekiwanie z pełnym nadziei działaniem przemieniającym świat tu i teraz” (s. 53). Bóg podarowuje swoją przyszłość człowiekowi jako dar i zadanie. Nadzieja chrześcijańska jest nadzieją najradykałniejszą, która zupełnie niczego nie pomija, podczas gdy inne koncepcje nadziei muszą wydać całe wymiary i obszary rzeczywistości na pastwę rozpacz i beznadziei.

Druga część książki dotyczy tematyki, która w klasycznych ujęciach wchodziła w zakres eschatologii indywidualnej. Greshake zauważa, że w naszych społeczeństwach śmierć realna jest wypierana, próbuje się ją „ubrać w maskę znośności” (F. W. Graf). Nie znamy już właściwie „normalnej”, „realnej” śmierci, odsuwamy ją od siebie jako realną możliwość dla nas, a jawi się nam ona w zasadzie wyłącznie jako „wydarzenie medialne”, „zde-egzystencjalizowane”. Teolog zapytuje: czy da się wyprzeć całkowicie śmierć z życia? Życie i śmierć przenikają się i przynależą do siebie w sposób nieodwracalny. „Śmierć jest nauczycielem powagi” (S. Kierkegaard), bliskość śmierci nadaje życiu głębię i pokazuje, że jest ono darem, prezentem. Ale też w przeciwieństwie do swego „pozytywnego” znaczenia dla samego życia, śmierć zdaje się jawić jako największy wróg życia, który musi zostać pokonany (s. 64).

Autor omawia następnie dwie wielkie figury, w których w historii ludzkości zarysowała się nadzieja wykraczająca poza śmierć: nieśmiertelność duszy i wskrzeszenie ciała (s. 69-73). Przewartościowanie chrześcijańskich obrazów nadziei było procesem bardzo skomplikowanym: chrześcijaństwo, zdomowione pierwotnie w świecie hebrajsko-semickim, musiało w swojej misji od początku przełożyć swe kategorie na pojęcia zrozumiałe dla świata kultury greckiej. Pewne elementy zostały wchłonięte i zasymilowane, inne odrzucono lub skorygowano (zasada „nawiązania i sprzeciwu”). Greshake dokonuje interesującej analizy tego procesu (niełatwe zadanie miała tu tłumaczka, musząc oddać w języku polskim niemieckie wyrażenia: *Fleisch, Leib, Körper, Leichnam*).

Chrześcijańskie wyznanie wiary w „ciała (*soma*) zmartwychwstanie” wyraża prawdę o tym, „że człowiek znajdzie spełnienie nie jako samotne duchowe indywiduum pozbawione historii, ale że wróci do Boga wraz z całym swym życiem, swym światem i historią, co więcej, z wszystkimi innymi” (s. 81). Wskreszenie ciała oznacza, że Bogu nic nie umknęło, bo kocha on człowieka, zbiera wszystkie łzy i każdy uśmiech (W. Breuning).

Wchodząc w tematykę dotyczącą zmartwychwstania Greshake podtrzymuje swoją hipotezę o „zmartwychwstaniu w śmierci”, choć formułuje ją w „złagodzonej” formie: „zmartwychwstanie w śmierci” nie wyczerpuje jeszcze całej rzeczywistości zmartwychwstania. Autor podejmuje ponownie dialog z jednym z najbardziej prominentnych krytyków tej hipotezy Josephem Ratzingerem. Nie sposób w krótkiej recenzji wchodzić w gęszcz argumentacji. Zwróćmy uwagę, że już w r. 1979 Kongregacji Nauki Wiary w „Liście o niektórych zagadnieniach związanych z eschatologią” bardzo jasno i krytycznie wypowiedział się w tej sprawie. Dziwi stwierdzenie Greshake, według którego „wielu (jeśli nie większość) teologów współczesnych” (s. 85) przychyliła się do hipotezy, iż w śmierci dokonuje się zmartwychwstanie. Zauważmy, że przeciw tej hipotezie opowiadają się nawet najwybitniejsi teologowie protestanccy (J. Moltmann, W. Pannenberg).

Dodajmy, iż w swoim dziele z 1969 r. („*Auferstehung der Toten*”) Greshake oprócz hipotezy „zmartwychwstania w śmierci”, wydawał się nie podkreślać idei końca historii. W innej pozycji wydanej w 1976 r. wraz z G. Lohfinkiem („*Naherwartung. Auferstehung. Unsterblichkeit*”) sam Greshake przemyślał na nowo swoje stanowisko co do końca historii, zachowując jednak ideę „zmartwychwstania w śmierci”. Dlatego hipoteza ta nie łączy się z zaprzeczeniem końca i spełnienia historii.

Przeświadczenie o wędrówce dusz po śmierci oraz o wielokrotnej reinkarnacji ducha znajduje swój podatny grunt także wśród Europejczyków. Najważniejszy motyw zainteresowania się naukami o reinkarnacji Greshake dostrzega w rosnącej tendencji do niezdolności do zawierania trwałych więzi. Wielu ludzi nie decyduje się na definitywne związki, wierność, lecz woli rozwiązania tymczasowe, eksperymentalne. Wielkość i godność człowieka zaś polega na tym, że jest on zdolny do definitywnych kroków, wierności przyjętym formom życia, więziom i odpowiedzialności. Ponadto reinkarnacja deprecjonuje cielesność i sprzeciwia się chrześcijańskiej „zasadzie łaski”.

Autor krytycznie ocenia słynną hipotezę L. Borosa o ostatecznej decyzji człowieka w momencie śmierci (*Endentscheidungshypothese*), ponieważ postuluje ona możliwość decyzji w wolności, która wyjęta jest spod warunków egzystencji historycznej. Poza tym historia życia przed śmiercią ulegałaby dewaluacji. Człowiek odnajduje tożsamość i sens życia nie wyłącznie mocą wol-

ności, lecz tylko w fakcie bycia obdarowanym przez Boga. Nie potrzeba żadnej hipotezy, aby „zrozumieć możliwość zbawienia dzieci nieochrzczonych, osób umysłowo chorych i ludzi, do których nie dotarła Ewangelia, ażeby dać ‘szanse’ u Boga także temu, kto zmarł w zadeklarowanej niewierze albo w grzechu ciężkim, aby również nam samym (...) dać nadzieję na ostatni, ‘radykalny’ akt wiary” (s. 108). Nawet „robotnicy ostatniej godziny” otrzymają „zapłatę”, stwierdza Greshake.

Trzecia część książki podejmuje tematy związane z eschatologią uniwersalną. Niebo to rzeczywistość wspólnotowa, nie prywatny „kącik” człowieka z Bogiem. Wskazuje na to biblijny, eschatologiczny obraz „uczty weselnej”. Niebo polega na tym, że będziemy wszyscy na wskroś „ciałem Chrystusa”, maksymalnie do Niego podobni i z Nim związani, ale także zjednoczeni z innymi w bezwarunkowej miłości (autor przytacza piękny komentarz Orygenesusa o ciele Chrystusa, które nie jest jeszcze „dopełnione”, s. 115). Niebo już teraz antycypuje się tam, gdzie Chrystus kształtuje się w ludziach i gdzie praktykuje się wiarę, nadzieję, miłość. Bóg w Trójcy Jedyny, jako jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego, stanowi wspólnotę i my również możemy osiągnąć pełnię w Nim jako wspólnota i we wspólnocie. *Communio Sanctorum in communio Trinitatis* – „wspólnota świętych we wspólnocie Boga Trójjedynego”.

Mówiąc o Bożym Sądzie, zdaniem niemieckiego teologa, nie można zapominać, że to także część „Dobrej Nowiny”. Oczekiwanie na Sąd odpowiada głębokiej ludzkiej tęsknocie za zbawieniem, sprawiedliwością, przejrzyistością, prawdą, które tylko ów Sąd może przynieść, i to w wymiarze indywidualnym, eklezjalnym i historycznym. Autor włącza tutaj wątek pojednania między sprawcami a ofiarami obecny szczególnie w niemieckiej teologii.

Także „przekaz o czyścisku to na wskroś ‘Dobra Nowina’” (s. 128) i powinno nań w większym stopniu padać światło wielkanocnej radości. Czyściciec to nie pół-piekiło. Boża miłość mnie wypala, burzy me zastrzeżenia, przeszkody, skorupy, niezdolności, żeby przyjąć Jego Boskie Życie Trójcy, by żyć wspólnotowo z Nim i z innymi ludźmi. „Szczęście” po śmierci będzie dopiero wtedy całkowicie autentyczne i bezwarunkowe, kiedy wszyscy osiągną swe ostateczne przeznaczenie. Greshake pisze: „Osiągnięcie pełni to proces, który dopiero na końcu dziejów świata zakończy się ostatecznie” (s. 129).

Według autora realna możliwość ostatecznej klęski ludzkiego życia stanowi niezbywalne sedno obowiązującej kościelnej doktryny o piekle. Podkreśla ona wagę wolności człowieka, który może ostatecznie rozminąć się ze swym celem. Ale wypowiedź tę trzeba umieścić w szerszym kontekście uniwersalnej woli zbawczej Boga (por. 1 Tym 2,4). W odniesieniu do Boga trzeba mieć uniwersalną nadzieję zbawienia, a w doniesieniu do człowieka „bojaźń i drzenie”. Między niebem i piekłem nie może panować symetria, nie są to dwie rów-

nie potężne ewentalności ludzkiego losu. Człowiek ukierunkowany jest na „tak” względem Boga i na miejsce dla niego odpowiednie, tj. niebo jako pełnię w Bogu. Piekło jest czymś o wiele „trudniejszym” do osiągnięcia. Patrząc zaś z perspektywy Bożej, trzeba pamiętać, że Bóg pragnie bezwzględnie zbawienia człowieka, a nie jego potępienia. W tej nadziei wierzący modli się za siebie samego oraz za innych: *W Tobie, Panie, zaufałem; nie zawstydzę się na wieki.* Zamiast podsumowania Greshake przytacza strofy poezji Ch. Péguy, zaczynające się od słów: *W wierze najbardziej miłuję nadzieję, mówi Bóg.*

Książka Gisberta Greshake jest cennym wprowadzeniem w tajemnice chrześcijańskiej eschatologii. Zgodnie z założeniem posługuje się językiem zrozumiałym dla szerszego kręgu czytelników, nie tracąc jednak niczego ze swojej teologicznej głębi i powagi. Autor jest wrażliwy ekumenicznie. Ubogaca eschatologiczną refleksję interpretacją trafnych i pięknych strof poezji. W duchu dialogicznym Greshake pragnie wyjść naprzeciw zainteresowaniom i wrażliwościom współczesnego człowieka, nie „uszczuplając” zarazem w niczym wielkiego skarbcza doktryny wiary w zakresie eschatologii. Podejmuje tematy „niewygodne”, jak np. piekło lub grzech.

Podstawowym problemem pozostaje oczywiście hipoteza „zmartwychwstania w śmierci”, która rozwiązuje jedne problemy, lecz rodzi inne: jakie są losy reszty rzeczywistości stworzonych? Czy można mówić o spełnieniu, gdy jeszcze Ciało Chrystusa nie osiągnęło swej pełni? Uważna lektura książki rodzi też inne pytania: Czy można zredukować treści eschatologiczne jedynie do ekstrapolacji teraźniejszości w przyszłość, jak wnioskuje Greshake? Intencją autora jest zapewne także zachęta do dyskusji i dalszych poszukiwań. Książka spełni swą rolę, gdy pomoże czytelnikowi zdać sprawę z bogactwa i siły nadziei eschatologicznej, jaka w nim zamieszkuje (por. 1 P 3,15).

Ks. Cezary Naumowicz

Jan Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemysł 2009, ss. 432.

W najnowszej Adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* (2010 r.), Benedykt XVI zwraca uwagę na dialogiczny charakter Objawienia. Wymaga on od duszpasterzy ukazywania zdolności słowa Bożego do dialogu o problemach, którym człowiek musi stawić czoło w życiu codziennym, ukazywania słowa Bożego jako odpowiedzi na nasze własne pytania. „Duszpasterstwo Kościoła powinno należycie ukazywać, że Bóg wsłuchuje się w potrzeby człowieka i jego wołanie (VD 23).

Książka ks. Jan Twardego pt. *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie* wydana pod koniec grudnia 2009 r. w Wydawnictwie Archidiecezji Przemyskiej jest próbą naukowego opracowania tego tematu, który jest ważnym aspektem dobrego wypełnienia nauczycielskiej misji Kościoła i jednym z wielu postulatów homiletów. Do tej pory nie wiele ukazało się artykułów i prac naukowych z tej tematyki, jeśli są, to aktualizacja słowa Bożego dotyczy najwyższej jednej perykopy, czy jednego wydarzenia liturgicznego np. praca Ćwiklińskiej Beaty, *Aktualizacja czytań biblijnych uroczystości Zwiastowania Pańskiego w kaznodziejstwie polskim w latach 1974-2000*, [Papieski Wydział Teologiczny] Warszawa 2004. Godnym zauważenia jest artykuł ks. Przychyńskości Wiesława, *Kaznodziejstwo jako interpretacja ludzkich doświadczeń*, w: J. Kochański, B. Kwiatkowski, M. Milewski (red.), *Ku pełni w Chrystusie*, Płock 2005 r., czy artykuł o. Siwka Gerarda, *Przepowiadać egzystencjalnie*, Biblioteka Kaznodziejska 149/2(2005).

Autor recenzowanego dzieła od dawna interesuje się zagadnieniem aktualizacji słowa Bożego w przepowiadaniu. W swojej książce *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998 r. ks. Twardy uważa, by przepowiadanie było aktualizacją orędzia zbawczego musi dojść do współpracy kaznodziei ze słuchaczami (ss. 253-280). Temu zagadnieniu poświęcił też artykuł *Aktualizacja kerygmatu w głoszeniu homilii*, Przegląd Homiletyczny 7(2003). Aktualizacja słowa Bożego przewija się przez wszystkie działy homiletyki fundamentalnej, materialnej i formalnej, to jednak dopiero teraz doczekała się kompleksowego opracowania.

Cenną sprawą recenzowanego dzieła jest analiza stanu badań zagadnienia aktualizacji we współczesnej homiletyce w Polsce i w literaturze niemieckiej, francuskiej, włoskiej i angielskiej. Szczególnie cenne dla dydaktyki homiletyki jest zwrócenie uwagi przez Autora na zagadnienie aktualizacji w podręcznikach do homiletyki wymienionych narodowości.

Nie można mówić o dobrej aktualizacji bez dobrego studium nauk biblijnych i znajomości teologii. Kazanie jest aktem zbawczym, jako akt liturgiczny uobecnienia słowa i czyny Boga. „Trwanie przy Biblii i staranne przybliżanie słowa Bożego wiernym jest podstawowym warunkiem jego wiarygodnej aktualizacji, której istotę należy przybliżyć kaznodziejom” (s. 134). Autor ukazuje aktualizację słowa Bożego jako proces, który rozpoczyna się w trakcie przygotowania homilii a finalizuje się dopiero podczas jej wygłaszania. Autor w sposób analityczny podchodzi do tego procesu podając jego celowość, metodę oraz etapy, a wszystko to dobrze osadzając w nauczaniu Kościoła. Warty podkreślenia jest wskazaniem na tworzywo aktualizacji, którym może być nauczanie Kościoła, liturgia czy piosenka religijna. Ks. Twardy wyznacza jedenaście takich pól, tworzywa aktualizacji słowa Bożego.

Słowo Boże jest komunikatem skierowanym przez Boga do człowieka. W przepowiadaniu człowiek z całą swoją egzystencją nie może zniknąć z pola kaznodziei. Autor recenzowanego dzieła poświęca sporo uwagi aspektowi antropologicznemu przepowiadania. Przybliżył główne źródła i drogi problemów egzystencjalnych, problemów współczesnego słuchacza, poprzez zwrócenie uwagi na współpracę przepowiadających ze słuchaczami, zapoznanie się z percepcją głoszonych homilii, jak również wskazaniem na różne dziedziny nauk humanistycznych, z których winien korzystać kaznodzieja.

Cenne uwagi przekazuje Autor na temat błędów w aktualizacji słowa Bożego. Aktualizacja nie jest sprawą łatwą, dlatego nasuwa wiele trudności i można przy jej stosowaniu popełnić wiele błędów. Ks. Twardy wymienia następujące: doktrynalizm i dydaktyzm, historycyzm, psychologizowanie i modernizowanie, indywidualizm, peryferyzm, moralizatorstwo oraz jednakowa i jednostronna aktualizacja.

Autorowi zależy na popularyzacji, wśród przepowiadających słowo Boże idei aktualizacji w homilii, dlatego w *Aneksie* przygotował schematy aktualizacji słowa Bożego, które można zastosować w pracy nad kazaniem oraz podał kilka propozycji badań percepcji kazań.

Tak więc książka ks. Jan Twardego *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, jest pozycją godną polecenia wszystkim, którzy trudzą się głoszeniem słowa Bożego. Znajdą dla siebie również wiele ciekawych informacji bibliści, dogmatycy, liturgiści. Przecież kapłaństwo, to aktualizacja orędzia zbawienia przez całe życie swoim świadectwem i posługą sakramentalną. Książka jest pionierskim, dojrzałym studium wytrawnego teologa, znawcy tematyki przepowiadania słowa Bożego.

Ks. Wojciech Turowski

Mirosław Korolko, *Podręcznik retoryki homiletycznej*,
Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 301.

Nakładem Wydawnictwa WAM, do naszych rąk trafiła książka *Podręcznik retoryki homiletycznej*, znanego wybitnego historyka literatury, znawcy piśmiennictwa staropolskiego, który nie zdążył dokończyć swego dzieła. Po śmierci, to co zostało przygotowane, opracował i przygotował do druku Ks. Grzegorz Jaśkiewicz.

Opracowanie niniejsze ma na celu próbę syntezy retoryki homiletycznej w oparciu dotychczasową wiedzę przedmiotu. Dzieło jest zaadresowane do wykładowców i nauczycieli retoryki seminariów duchownych, uczelni humanistycznych, czy do szkół średnich na zajęciach z retoryki lub logiki oraz do wszystkich, którzy przemawiają publicznie i muszą wypowiadać się konstruktywnie.

Retoryka wchodzi w skład każdego działu homiletyki (fundamentalnej, materialnej i formalnej). Przecież nie sposób nauczać o przepowiadaniu, ewangelizacji, bez odwołania się do starożytnych nauczycieli i mistrzów słowa, których wypowiedzi pociągały ludzi, bo były przekonujące. Podejmując zagadnienia historii kaznodziejstwa nie sposób nie zauważyć kunsztu retorycznego słynnych chrześcijańskich mówców i nie zapoznać się z wybranymi wzorcowymi przemówieniami. Wreszcie nauka kompozycji, budowy homilii, to odwołanie się do wskazań Arystotelesa, czy do rzymskiego Cycerona.

We *Wstępie* M. Korolko napisał: „Studiowanie retoryki zawsze obejmowało trzy obszary wiedzy: znajomość teorii, naukę stosownych wzorów oratorskich i literackich oraz ćwiczenia umiejętności” (s. 14). Pierwsza część książki stanowi zasób niezbędnej wiedzy o retoryce z jaką warto zapoznać studentów. Znaleźć tam można podstawową wiedzę z retoryki, dialektyki i erystyki. „Szczególnie ważną umiejętnością współczesnego warsztatu kaznodziejskiego jest elementarna wiedza z zakresu erystyki. Wiedzę erystyczną demonstrował w wielu miejscach Ewangelii nasz Zbawiciel” (s. 15). Godne podkreślenia jest zwrócenie uwagi na ćwiczenia praktyczne u starożytnych, które są niezbędne do wykształcenia odpowiednich umiejętności u współczesnych mówców. Dobrą rzeczą tej publikacji jest alfabetyczny słownik terminów retorycznych i erystycznych. Innym walorem recenzowanego opracowania jest aneks najniezbędniejszych do studiowania tekstów klasycznych. Autor w dziale tym zapoznaje z tekstami źródłowymi wybitnych mówców jak: Gorgiasz, Sokrates, Arystoteles, św. Augustyn i inni. Autor z wielką wnikliwością dokonuje analizy budowy i zastosowanych zabiegów retorycznych figur, tropów i stylów wypowiedzi zastosowanych przez autorów tekstów. Ćwiczenia prak-

tyczne umożliwiają poznanie podstaw rzemiosła kaznodziejskiego i podjęcie prób komponowania własnych przemówień. Korolko uczula, by jak najwięcej ćwiczyć. Ćwiczenia praktyczne są pogłębieniem nabytej wiedzy. Na ss. 72-75 zwraca uwagę na pięć typów ćwiczeń, które są związane z podstawowymi działami nauczania retoryki (inventio, dispositio, elocutio, memoria, actio). Dzieło kończy podanie wybranych, najważniejszych aksjomatów i sentencji retorycznych. Prezentowaną publikację warto polecić wykładowcom i seminarzystom, których pragnieniem jest spełnianie misji nauczania w Kościele w skuteczny sposób.

Ks. Wojciech Turowski

SPIS TREŚCI

Słowo od Redakcji	3
-------------------------	---

ARTYKUŁY

Ks. Cezary Naumowicz, <i>Kościół w eschatycznym dynamizmie zbawienia</i>	5
Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Tomáša Halíka myśli o Kościele</i>	19
Ks. Marek Skierkowski, <i>Od Apostołów do biskupów – trzy drogi</i>	29
Ks. Mieczysław Ozorowski, <i>Tożsamość i posługa biskupa w nauczaniu Bł. Jana Pawła II</i>	57
Ks. Stanisław Łupiński, <i>Bł. Jan Paweł II Wielkim prawodawcą Kościoła</i>	71
Ks. Andrzej Proniewski, <i>Kapłan – świadkiem komunii z Bogiem</i>	83
Ks. Wojciech Turowski, <i>„Ecclesia cerata” w liturgii Kościoła</i>	93
Ks. Marek Kluz, <i>Czynić Kościół domem i szkołą komunii na wzór Maryi powinnością moralną chrześcijanina</i>	113
Ks. Mirosław Brzeziński, <i>Rodzina – Domowy Kościół, który służy i ewangelizuje</i>	131
Ks. Adam Skreczko, <i>Rodzina w komunii z Bogiem</i>	149
Ks. Jarosław Kotowski, <i>Zagadnienie katechezy permanentnej w dokumentach Kościoła i refleksji katechetycznej</i>	163
Ks. Wojciech Nowacki, S. Maria Grzyb, <i>Sekta Moona wyzwaniem dla Kościoła Katolickiego</i>	179
Ks. Dariusz Tułowiecki, <i>Inicjacja czy pożegnanie z Kościołem? Opinie piątnickich gimnazjalistów na temat sakramentu bierzmowania – studium socjologiczne</i>	203
Małgorzata Małyшко, <i>W komunii z Bogiem? Postawy religijne kobiet w powieściach Elizy Orzeszkowej</i>	237

VARIA

- Ks. Andrzej Najda, *Modlitwa wstawiennicza w Nowym Testamencie*..... 259
- Dariusz Adamczyk, *Od sprawiedliwości do miłosierdzia – teologiczna
perspektywa opowiadania o potopie* 273
- Ks. Rafał Czekalski, *Biblijna inspiracja chrześcijańskiej moralności* 293
- Katarzyna Sztok, *Wpływ Biblii na życie i twórczość Stefana Żeromskiego* 311
- Marek Sobisz, *Mowa ciała jako podstawa komunii małżeńskiej* 333
- Ks. Bogusław Kieźel, *Religijność społeczeństwa współczesnej Brazylii* 351
- Ks. Wojciech Guzewicz, „*Głos Katolicki*”(1993-2010).
Powstanie – redakcja – charakterystyka..... 369
- Ks. Radosław Kimsza, *Teologia plastycznych form Studium
nad wybranymi założeniami ikonograficznymi o. M. I. Rupnika*..... 379
- Justyna Sprutta, *Św. Jan Chrzciciel jako Anioł pustyni w malarstwie
ikonowym*..... 393

MATERIAŁY

- Roman Jurkowski, *Jak ludność katolicka diecezji wileńskiej witała swego
biskupa w 1905 i 1906 roku podczas wizytacji pasterskich*..... 403
- Ks. Marek Skierkowski, *Refleksje o posłudze biskupiej*..... 427
- O. Jerzy Szyran OFMConv, *Dekalog bł. Jana Pawła II. Szkic moralnego
nauczania Jana Pawła II* 455

SPRAWOZDANIA

- Ks. Dairusz Wojtecki, *Sprawozdania ze spotkań księży profesorów WSD
z Białegostoku, Drohiczyzna, Elku, Łomży i Siedlec w roku
akademickim 2010/2011* 485

- Ks. Mirosław Brzeziński, *Sprawozdanie z Seminarium Naukowego „Rodzina w sytuacji rozłąki migracyjnej. Problem eurosieroctwa w Polsce”, Lublin 25 listopada 2010 r.*..... 493
- Ks. Jarosław Kotowski, *Sprawozdanie z sympozjum Media w katechezie – katecheza w mediach Łomża, 5 marca 2011 r.*..... 498
- Ks. Wojciech Turowski, *Sprawozdanie z sympozjum „Aksjologiczne aspekty Pisma Świętego w świetle adhortacji Benedykta XVI Verbum Domini”, WSnR Łomianki 10 maj 2011 r.*..... 503
- Ks. Wojciech Turowski, *Sprawozdanie z sympozjum pastoralistów polskich „Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności”, WSD Łomża 16-17 maj 2011 r.*..... 507

RECENZJE

- Ks. Mirosław Brzeziński (rec.), Novello Pederzini, *Conviventi, separati, divirziati, risposati e sacramenti*, Bologna 2010 511
- Ks. Mirosław Brzeziński (rec.), A. Tomkiewicz, W. Wieczorek (red.), *Rodzina jako Kościół domowy*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010 515
- Ks. Stanisław Dziekoński (rec.), W. Nowacki (red.), *Kapłan na miarę Boga i człowieka Łomża?*, Lumen Fidei 5, Łomża 2011 518
- Ks. Cezary Naumowicz (rec.), Gisbert Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, W drodze, Poznań 2010 520
- Ks. Wojciech Turowski (rec.), Jan Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemysł 2009..... 526
- Ks. Wojciech Turowski (rec.), Mirosław Korolko, *Podręcznik retoryki homiletycznej*, WAM, Kraków 2010..... 528

TABLE OF CONTENTS

Word from the Editors	3
-----------------------------	---

ARTICLES

Rev. Cezary Naumowicz, <i>The Church in the Eschatological Dynamism of Salvation</i>	5
Rev. Przemysław Artemiuk, <i>Tomasz Halik's Thoughts on the Church</i>	19
Rev. Marek Skierkowski, <i>From Apostles to Bishops – Three Ways</i>	29
Rev. Mieczysław Ozorowski, <i>The Identity and Ministry of a Bishop in the Teaching of Blessed John Paul II</i>	57
Rev. Stanisław Łupiński, <i>Pope John Paul II – The Great Legislator of the Church</i>	71
Rev. Andrzej Proniewski, <i>Priest in Communion with God</i>	83
Rev. Wojciech Turowski, <i>Ecclesia Creata in the Liturgy of the Church</i>	93
Rev. Marek Kluz, <i>Making the Church a Home and School of Communion according to the Example of Mary as a Moral Obligation of a Christian</i>	113
Rev. Mirosław Brzeziński, <i>The Family as an Evangelizing Community and Community of Service</i>	131
Rev. Adam Skreczko, <i>The Family in Communion with God</i>	149
Rev. Jarosław Kotowski, <i>The Issue of Permanent Catechesis in the Documents of the Church and in Catechetical Reflection</i>	163
Rev. Wojciech Nowacki, S. Maria Grzyb, <i>The Moon Sect as a Challenge to the Catholic Church</i>	179
Rev. Dariusz Tułowiecki, <i>Initiation or Parting with the Church? Opinions of Gymnasium Students of Piątnica about the Sacrament of Confirmation – a Sociological Study</i>	203

Małgorzata Małyshko, *In Communion with God? Religious Attitudes of Women
in the Novels of Eliza Orzeszkowa* 237

VARIA

Rev. Andrzej Najda, *Prayer of Intercession in the New Testament* 259

Dariusz Adamczyk, *From Justice to Mercy – Theological Perspective
of the Narrative about the Flood* 273

Rev. Rafał Czekalski, *Biblical Inspiration of Christian Morality* 293

Katarzyna Sztok, *The Impact of the Bible on the Life and Work of Stefan
Żeromski* 311

Marek Sobisz, *Language of the Body as the Basis of Matrimonial Communion*. 333

Rev. Bogusław Kieźel, *Religiousness of the Modern Brazilian Society* 351

Rev. Wojciech Guzewicz, „*Głos Katolicki*” (1993-2010). *Origin – redaction
– character* 369

Rev. Radosław Kimsza, *Theology of Art Forms. A Study of Some
of the Iconographic Assumptions of Fr. M. I. Rupnik* 379

Justyna Sprutta, *St. John the Baptist as Angel of the Desert in Iconic
Painting* 393

MATERIALS 403

REPORTS 485

REVIEWS 511

ZASADY PUBLIKOWANIA W STUDIACH TEOLOGICZNYCH

Białystok, Drohiczyn, Łomża

1. Przesłany tekst powinien być zapisany w jednym z następujących formatów: *.doc, *.docx lub RTF; wszelkie ryciny, wykresy, symbole graficzne w formacie PDF.
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 15 stron formatu A4. Tekst napisany czcionką Times New Roman 12 z odstępami 1,5 wiersza.
3. Artykuł powinien być sprawdzony pod względem językowym.
4. Materiały do druku należy przesłać na adresy redakcji podany w stopce redakcyjnej.
5. Każdy artykuł winien zawierać streszczenie (do 1500 znaków) w języku polskim i w języku konferencyjnym (angielskim, francuskim, niemieckim, hiszpańskim lub rosyjskim).
6. Artykuł nadesłany do druku winien zawierać pisemną ocenę samodzielnego pracownika naukowego. Arkusz recenzji naukowej znajduje się na stronie internetowej Studiów.
7. Każdy tom Studiów jest recenzowany przez niezależnych dwóch recenzentów, którzy weryfikują nadesłane artykuły i recenzje.
8. Materiały do druku składamy do 20 czerwca każdego roku. Nadesłane później mogą być odrzucone lub wydrukowane dopiero w kolejnym tomie.
9. Najbliższy tom Studiów poświęcony będzie tematyce: „***Być solą ziemi***”. Prosimy o nadsyłanie materiałów z tego zakresu tematycznego. Artykuły niezwiązane z wyznaczoną tematyką będą drukowane w drugiej kolejności. Wiodącą ideą Studiów jest stworzyć możliwość publikacji teologom metropolii białostockiej.

Zapraszamy do współpracy

Redakcja